Gift to Alma College (

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

Der Dekan
der theol. Fakultät:
Jansen

65. BAND 1941 4. HEFT
VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK·LEIPZIG

INHALT

A. Landgraf, Die spekulativ-theologische Erörterung der hypostatischen Vereinigung im 12. Jh. 183
J. Linder, Die Weissagung über Tyrus (Isaias 23) 217

NEUERSCHEINUNGEN

W. Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua (J. Hofbauer) 222

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie: *Simon, Fellerer, Lais, Decker, Otto, Edsman, Michl, Gundlach*, Der christl. Osten, *Salaville, Pabel, Petersmann, Christoph, Rosenmeyer-Leblanc, Kuß, Adam*, Geist des Christentums, Scheeben 227

Homiletik: *Berghoff, Schneider, Konermann, Schmitz, Bertrams, Graber, Horstmann, Reetz, Laros, Gerstner, Roeck, Mohr*, Gotteswort im Kirchenjahr, *Koch, Dessoir, Schnyder, Eilers, de Chastonay*, Ignatius v. L., *Klümpen* 230

Register zum Jahrgang 65 (1941) 241

Literarischer Anzeiger 9*

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh)

erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Die „Zeitschrift" kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom **Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig** bezogen werden. Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte) **RM. 10.—**, ausschließlich Porto.

Druck von Felizian Rauch Innsbruck. — Printed in Germany

DDr. FRANZ RANFT

Fürsterzbischof Augustin Gruber von Salzburg

(1763 – 1835). Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Religionspädagogik.
253 Seiten. Kartoniert 5.80, Leinen 6.90 RM.

Der Verfasser hat es verstanden, stets das biographische Moment der Persönlichkeit dieses starken, kernigen Bischofs mit der Fülle, Tiefe und Eindringlichkeit seiner religionspädagogischen Gedanken und Wirksamkeit zu verbinden. Dadurch erhält das reichhaltige und außerordentlich anregende Buch zugleich eine persönliche und sachliche Note; nach beiden Seiten hin trägt es hohen geistigen Gewinn für jeden, der es aufmerksam studiert. Mit hohem Geschick führt Dr. R. in die Zeit des Fürsterzbischofs ein, die er lebendig wieder erstehen läßt; ferner hat er mit unendlichem Fleiß Grubers Fort- und Fernwirken dargestellt.

Cistercienser Chronik, Mehrerau

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

DIE SPEKULATIV-THEOLOGISCHE ERÖRTERUNG DER HYPOSTATISCHEN VEREINIGUNG IM 12. JAHRHUNDERT

VON PROF. DR. ARTUR LANDGRAF — BAMBERG

Wie wir heute wissen, hat die Frühscholastik wichtigste und wertvollste Arbeit für den Ausbau unserer Theologie geleistet. Die Gelehrten dieser Zeit haben es wahrhaftig nicht an Ausdauer und Scharfsinn fehlen lassen und jede Spur, die neue Ergebnisse versprach, so weit als nur immer möglich verfolgt. Wo die Resultate keine endgültigen waren, dort hat man es zumeist mit Fragen zu tun, die ohne die Hilfsmittel der Metaphysik einfach unlösbar bleiben mußten. An ihnen konnte dann erst die Hoch- und Spätscholastik bis ins 16. Jahrhundert und noch später die reifen Früchte letzter Erkenntnis pflücken.

In solchem Zusammenhang ist nicht zuletzt die spekulativ-theologische Erörterung des Geheimnisses der hypostatischen Union zu nennen, in der sich allerdings bis heute noch vor allem die Thomisten, die Suarezianer und die Skotisten unversöhnlich gegenüberstehen; was aber nicht hindert, daß durch jede der drei Gruppen das eigene System bis in die denkbarsten Feinheiten ausgebaut wurde. Nur eine dieser drei Theorien ist nicht an die Ergebnisse einer ausgereiften Metaphysik gebunden, nämlich die skotistische. Sie lehrt im allgemeinen: Die beiden Naturen in Christus werden einfach dadurch in der Person des Wortes vereinigt, daß die menschliche Natur ihre Inkommunikabilität verliert und nun kraft der Inkommunikabilität des Wortes unmittelbar wird. Nach dem Skotismus wird nämlich eine Substanz dadurch *suppositum*, daß sie weder *actu* mit einer Substanz vereinigt ist, noch auch natürlicher Weise mit ihr vereinigt werden kann. Es hindert aber nichts, daß sie *de potentia absoluta* mit einer anderen vereinigt werden könnte. So wie z. B. der Arm durch seine Abtrennung vom Körper zum selbständigen *suppositum* würde und wieder aufhörte, selbständiges *suppositum* zu sein, wenn er wieder als lebendiges Glied mit dem Körper vereinigt würde, ähnlich dem ist die menschliche Natur Christi solange kein selbständiges *suppositum*, als sie mit der Person des Wortes vereinigt ist. Nicht kraft ihrer selbst ist hier die menschliche Natur Christi inkommunikabel, sondern kraft der Inkommunikabilität der zweiten göttlichen Person.

Wie sich leicht ersehen läßt, ist ein solcher Gedankengang auch für denjenigen zugänglich, der keine Kenntnis von der aristotelischen Metaphysik besitzt. Darum ist es gewiß auch von Interesse, einmal zu prüfen, ob sich der Scharfsinn der Frühscholastik vielleicht bis zu ihm einen Weg zu bahnen vermocht hat. So weit ich sehe, hat die Forschung, obwohl sie sich wiederholt mit der Geschichte der christologischen Probleme beschäftigt hat[1], in dieser Richtung noch keine umfassende Untersuchung unternommen.

[1] Man vgl. z. B. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom achten bis sechzehnten Jahrhundert, Wien 1873/75. — J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. Teil, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi vom Ende des 4. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, Berlin 1853. — C. Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von

DIE SPEKULATIV-THEOLOGISCHE ERÖRTERUNG DER HYPOSTATISCHEN VEREINIGUNG IM 12. JAHRHUNDERT

VON PROF. DR. ARTUR LANDGRAF — BAMBERG

Wie wir heute wissen, hat die Frühscholastik wichtigste und wertvollste Arbeit für den Ausbau unserer Theologie geleistet. Die Gelehrten dieser Zeit haben es wahrhaftig nicht an Ausdauer und Scharfsinn fehlen lassen und jede Spur, die neue Ergebnisse versprach, so weit als nur immer möglich verfolgt. Wo die Resultate keine endgültigen waren, dort hat man es zumeist mit Fragen zu tun, die ohne die Hilfsmittel der Metaphysik einfach unlösbar bleiben mußten. An ihnen konnte dann erst die Hoch- und Spätscholastik bis ins 16. Jahrhundert und noch später die reifen Früchte letzter Erkenntnis pflücken.

In solchem Zusammenhang ist nicht zuletzt die spekulativ-theologische Erörterung des Geheimnisses der hypostatischen Union zu nennen, in der sich allerdings bis heute noch vor allem die Thomisten, die Suarezianer und die Skotisten unversöhnlich gegenüberstehen; was aber nicht hindert, daß durch jede der drei Gruppen das eigene System bis in die denkbarsten Feinheiten ausgebaut wurde. Nur eine dieser drei Theorien ist nicht an die Ergebnisse einer ausgereiften Metaphysik gebunden, nämlich die skotistische. Sie lehrt im allgemeinen: Die beiden Naturen in Christus werden einfach dadurch in der Person des Wortes vereinigt, daß die menschliche Natur ihre Inkommunikabilität verliert und nun kraft der Inkommunikabilität des Wortes unmitteilbar wird. Nach dem Skotismus wird nämlich eine Substanz dadurch *suppositum*, daß sie weder *actu* mit einer Substanz vereinigt ist, noch auch natürlicher Weise mit ihr vereinigt werden kann. Es hindert aber nichts, daß sie *de potentia oboedientiali* mit einer anderen vereinigt werden könnte. So wie z. B. der Arm durch seine Abtrennung vom Körper zum selbständigen *suppositum* würde und wieder aufhörte, selbständiges *suppositum* zu sein, wenn er wieder als lebendiges Glied mit dem Körper vereinigt würde, ähnlich dem ist die menschliche Natur Christi solange kein selbständiges *suppositum*, als sie mit der Person des Wortes vereinigt ist. Nicht kraft ihrer selbst ist hier die menschliche Natur Christi inkommunikabel, sondern kraft der Inkommunikabilität der zweiten göttlichen Person.

Wie sich leicht ersehen läßt, ist ein solcher Gedankengang auch für denjenigen zugänglich, der keine Kenntnis von der aristotelischen Metaphysik besitzt. Darum ist es gewiß auch von Interesse, einmal zu prüfen, ob sich der Scharfsinn der Frühscholastik vielleicht bis zu ihm einen Weg zu bahnen vermocht hat. So weit ich sehe, hat die Forschung, obwohl sie sich wiederholt mit der Geschichte der christologischen Probleme beschäftigt hat[1]), in dieser Richtung noch keine umfassende Untersuchung unternommen.

[1]) Man vgl. z. B. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom achten bis sechzehnten Jahrhundert, Wien 1873/75. — J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. Teil. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi vom Ende des 4. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, Berlin 1853. — C. Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von

INHALT

A. Landgraf, Die spekulativ-theologische Erörterung der hypostatischen Vereinigung im 12. Jh. 169

J. Linder, Die Weissagung über Tyrus (Isaias 23) 217

NEUERSCHEINUNGEN

W. Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua (J. Hofbauer) 222

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie: *Simon, Fellerer, Baur, Decker, Otto, Rahmann, Michl, Gundlach,* Der christl. Osten, *Salaville, Pabel, Petersmann, Christoph, Rosenmeyer-Leblanc, Koch, Adam,* Geist des Christentums, Scheeben 227

Homiletik: *Berghoff, Schneider, Konermann, Schmitz, Bertrams, Graber, Horstmann, Reetz, Laros, Gerstner, Roeck, Mohr,* Gotteswort im Kirchenjahr, *Koch, Dessoir, Schuyler, Eilers, de Chastonay,* Ignatius v. L., *Klimpen* 230

Register zum Jahrgang 65 (1941) 241

Literarischer Anzeiger 9*

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh)

erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Die „Zeitschrift" kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig bezogen werden. Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte) RM. 10.—, ausschließlich Porto.

Druck von Felizian Rauch Innsbruck. — Printed in Germany

DDr. FRANZ KANTZ

Fürsterzbischof Augustin Gruber von Salzburg

(1763 – 1835) Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Religionspädagogik.
153 Seiten. Kartoniert 5.80, Leinen 6.90 RM.

Der Verfasser hat es verstanden, stets das biographische Moment der Persönlichkeit dieses starken, kernigen Bischofs mit der Fülle, Tiefe und Eindringlichkeit seiner religionspädagogischen Gedanken und Wirksamkeit zu verbinden. Dadurch erhält das reichhaltige und außerordentlich anregende Buch zugleich eine persönliche und sachliche Note; nach beiden Seiten hin trägt es hohen geistigen Gewinn für jeden, der es aufmerksam studiert. Mit hohem Geschick führt Dr. K. in die Zeit des Fürsterzbischofs ein, die er lebendig wieder erstehen läßt, ferner hat er mit unendlichem Fleiß Grubers Fort- und Nachwirken dargestellt. Cistercienser Chronik, Mehrerau

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

I.

Bekanntlich gründet sich der erste Versuch, die hypostatische Union der Vernunft nahezubringen, auf den vom Pseudo-Athanasianischen Symbolum gebrachten Vergleich der hypostatischen Union mit der Vereinigung von Leib und Seele. Wilhelm von Champeaux[2]) hat ihn zu Beginn des 12. Jahrhunderts in das Gedächtnis der Zeit zurückgerufen. Abaelard hat, gerade um jeglichem Monophysitismus und Nestorianismus auszuweichen, diesen Vergleich alsbald überstark gedrängt: Wenn es heiße, daß Gott Fleisch werde oder daß Gott Mensch sei, dann sei dies dahin zu verstehen, daß die göttliche Substanz mit der menschlichen zu einer Person vereinigt, nicht aber die mit ihr vereinigte Substanz werde, wie ja auch die Seele des Menschen nicht der Körper werde, mit dem sie sich vereinige, noch auch in seine Natur verwandelt werde. Für diese Aufstellung beruft sich Abaelard auf die Worte des Pseudo-Athanasianums: *Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*[3]). In diesen Worten erblickt Abaelard als den wesentlichsten Inhalt: Gott und Mensch sind ein Christus, nicht zwei Christus, wie Seele und Leib ein Mensch, nicht zwei Menschen sind. Und er erläutert dies in der Form: Wie sehr auch in Christus Verschiedenheit der Naturen herrscht, der göttlichen nämlich und der menschlichen, so ist deswegen doch — wie in einem Menschen Leib und Seele körperliche und unkörperliche Naturen sind — nicht notwendig, daß zwei Christus seien, wie (im zum Vergleich herangezogenen Beispiel) auch nicht zwei Menschen, oder daß eine Verschiedenheit von Personen Platz greife entsprechend den zu einer Person miteinander verknüpften Naturen, wiewohl diese in ihren Proprietäten so verschieden bleiben, daß keineswegs wegen dieser Vereinigung der Person die eine Substanz in die andere verwandelt wird[4]). Aus diesem vom pseudo-athanasianischen Vergleich betonten Unberührtbleiben von Leib und Seele folgert Abaelard ferner, daß gleichermaßen die mit der Menschheit zu einer Person vereinigte Gottheit nicht etwas an-

---

der Trinität und Inkarnation auf dogmengeschichtlicher Grundlage dargestellt, Mainz 1876. — O. Baltzer, Beiträge zur Geschichte des christlichen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 3), Leipzig 1898/1899. — B. Barth, Ein neues Dokument zur Geschichte der frühscholastischen Christologie: Theologische Quartalschrift 100 (Tübingen 1919) 409—426; 101 (1920) 235—262. — I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter, Paderborn 1931. — E. Poppenberg, Die Christologie des Hugo von St. Victor, Hiltrup 1937. — R. F. Studeny, John of Cornwall an opponent of Nihilianism. A study of the christological controversies of the twelfth century, Mödling 1939. — H. Weisweiler, in Theologische Revue 37 (1938) 237—239. — E. Borchert, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat *De communicatione idiomatum* des Nikolaus Oresme (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 35, 4/5), Münster 1940.

[2]) Man vgl. G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux (Travaux et mémoires de l'Université de Lille VI, Mémoire Nr. 20), Lille 1898, 34.

[3]) Theologia Scholarium lib. 3 c. 6 (PL 178, 1107 C).

[4]) Theologia Scholarium lib. 3 c. 6 (PL 178, 1107 D).

deres wird, als sie vorher war, wenngleich sie mit sich etwas anderes in Personeneinheit verbindet. Aus dieser Personeneinheit ergibt sich, daß, wenn es heißt, daß Gott Mensch wurde, oder wenn zugegeben wird, daß er etwas anderes sei, als er ursprünglich war, dies nicht aus einer Veränderung seiner Substanz, sondern aus der Einheit der Person zu verstehen ist, weil nämlich Gott mit sich den Menschen zu einer Person verbunden hat und die Sache einer anderen Natur zu dieser Vereinigung sich zugesellt hat. Gott wurde also nicht in etwas anderes, was er vorher nicht war, verwandelt, wiewohl er mit sich, wie gesagt, etwas anderes zu dieser Vereinigung verknüpft hat[5]).

In seiner *Expositio symboli, quod dicitur apostolorum,* versucht dies Abaelard noch am Personenbegriff zu verdeutlichen:

Persona quippe quasi per se una dicitur, hoc est substantia quaelibet rationalis ita per se ab aliis rebus disiuncta, ut ipsa substantiam cum aliqua re alia non constituat. Quandiu ergo anima humana in corpore est, persona dici non potest, quia carni coniuncta unam hominis personam atque unam rationalem substantiam cum ea constituit. Sic et Verbum homini in Christo unitum unam Christi personam, non duas reddit[6]).

Dies bedeutet aber keine Loslösung von der durch den Vergleich mit der Vereinigung von Seele und Leib im Menschen bestimmten Auffassung, nach welcher Wort und Menschheit in Christus *partes ex quibus Christi* wären. Denn im folgenden läßt Abaelard für Christus die Aussage: derjenige, der Gott ist, ist Mensch, wegen der Einheit der Person nur in einem Sinn gelten wie die: derjenige, der hier begraben liegt, ist weise gewesen, wegen der Einheit der Person, die nun nicht mehr besteht, aber vorhanden gewesen ist. Es gilt dies zwar von verschiedenen Substanzen, aber von der gleichen Person[7]). Abaelard sagt sodann noch ausdrücklich:

Sicut ergo dicimus eum, qui pulcher est vel qui animatus, sapientem esse, cum tamen pulchritudo vel animatio solius sit corporis, sicut sapientia solius animae, ita et unum eumdemque Christum et Deum dicimus et hominem, hoc est unam ex istis vel in istis naturis consistere personam[8]).

Somit sind die Aussagen, die wir Heutigen auf Grund der Idiomenkommunikation gerechtfertigt finden, nach Abaelard dementsprechend nichts anderes als Übertragungen desjenigen, was des Teiles ist, auf das Ganze[9]).

In den Sententiae Hermanni finden wir die beiden bereits bei Abaelard auftretenden Gedankenreihen noch ausgeprägter wieder. Auf der einen Seite wird ausdrücklich betont, daß die beiden Naturen Teile der Person Christi sind und sein müssen, u. a. weil sie sonst nicht zu einer Person sich ver-

5) Theologia Scholarium lib. 3 c. 6 (PL 178, 1108 C D).
6) PL 178, 624 C.
7) Expositio symboli quod dicitur apostolorum (PL 178, 625 B).
8) Ebd. (PL 178, 625 D).
9) Ebd. (PL 178, 626 A B): *Sic quippe intelligimus et Dominum gloriae crucifixum, hoc est hominem, vel corpus ab eo assumptum tali patibulo affixum. Iuxta quod et Maria Magdalena Dominum suum de monumento dicit sublatum, id est corpus Domini sui, sicut et dicimus hic Petrum sepultum esse, de solo eius corpore id intelligentes, et rursum, ut dictum est, ipsum in coelestibus esse, de sola eius anima hoc intendentes. Saepe quippe de toto ad partes vel de partibus ad totum translationes fiunt nominum: veluti cum modo animam modo carnem totum hominem dicimus, et nonnumquam animam desideriis carnalibus irretitam carnis nomine designamus.*

einigen könnten und weil sonst der Vergleich des Pseudo-Athanasianums deplaziert wäre[10]). Auf der anderen Seite findet man Ausführungen, die im Zusammenhang mit dem Vergleich der Vereinigung zwischen Leib und Seele und der Zusammensetzungshypothese den Personenbegriff auszuwerten suchen und zwar in einer Weise, die von derjenigen Gilberts de la Porrée gar nicht allzuweit entfernt ist, jedenfalls aber durch die obigen Ausführungen Abaelards in der Expositio angeregt sein dürften. Hermann bezeichnet nämlich den pseudo-athanasianischen Vergleich für den bezeichnendsten, der sich beibringen läßt; denn wie Leib und Seele in einer Person sich zusammenfinden, so in Christus die göttliche und die menschliche Natur[11]).

Quamvis enim ibi sit Verbum, quod est tertia persona in Trinitate, non tamen ibi est persona per se, quia sic persona iam esset in persona et ita duae personae essent in Christo, sicut anima separata a corpore persona est, non tamen corpori iuncta persona potest dici, quia cum corpore in unam personam conficiendam convenit[12]). Und noch deutlicher: ... *Persona est substantia rationalis individua. Christus igitur una est persona. Individuum siquidem hic accipiunt non pro praedicabili de uno solo, sed pro discreto et ab aliis separato. Per hoc ergo, quod Verbum non est ibi discretum et separatum ab homine, imo magis cum homine unam discretam et [ab] aliis separatam personam efficit, per hoc, inquam, ostendit Christum unam solam esse personam*[13]).

Es ist also hier bereits der Gedanke berührt, daß etwas, solange es allein steht, Person sein kann, durch die Vereinigung mit einem andern aber ohne weiteres die Eigenpersönlichkeit verliert und zu einer Person mit dem andern zusammenwächst.

Die Sententiae Parisienses[14]) bleiben zwar, ebenso wie die Sententiae Florianenses[15]), Magister Omnebene[16]) und auch der Cambridger Paulinenkommentar[17]), im Gegensatz zu Magister Rolandus[18]) — er betont besonders, daß der Vergleich mit Leib und Seele nicht zu stark gedrängt werden dürfe[19]) — der Zusammensetzungshypothese treu, sie verschmähen

---

10) C. 24 (PL 178, 1733 B f.).
11) C. 24 (PL 178, 1732 B).
12) Ebd.
13) C. 24 (PL 178, 1732 C).
14) A. Landgraf, Ecrits théologiques de l'école d'Abélard (Spicilegium Sacrum Lovaniense 14), Louvain 1934, 31.
15) H. Ostlender, Sententiae Florianenses (Florilegium Patristicum 19), Bonn 1929, 16. 17.
16) Summe. Man vgl. A. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III, Freiburg i. Br. 1891, 173 Anm.
17) A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi. 1: In epistolam ad Romanos; Notre Dame (Indiana) 1937, 45.
18) A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 174.
19) Die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 53 bemerkt ebenfalls: *Sed dicimus hanc similitudinem non esse usquequaque expressam. Hec est enim causa dicti, quod sicut anima et caro exiguntur ad esse hominis, sic Deus et homo, id est deitas et humanitas exiguntur non ad esse Christi, sed ad hoc, ut Christus sit Deus et homo. Si enim exigerentur ad esse Christi, non ergo Christus ab eterno fuisset. Sane tamen concedi posset, quod exiguntur ad hoc, ut Christus sit Christus, id est homo et Deus sive Deus humanatus. Nam hoc nomen Christus duas importat naturas, divinam scilicet, quam vel cuius rem supponit, et humanam, quam secundario intelligi facit.* — Praepositinus bemerkt in seiner Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 39v): *Et quod primo obicitur de simbolo, sic intelligendum est, quod sicut in quolibet homine due nature inveniuntur caro et anima, ita in*

aber auch nicht das dem Personenbegriff entnommene Argument: *Contra Uticem et Nestorium diffinierunt personam: Persona est substantia rationalis individua. Individua: non dicit individua predicatione; sed individua excludit, quod non est unita alii nature quam humane. Anima nostra, quando erit separata a corpore erit persona, quia tunc erit substantia rationalis individua; individua: non unita corpori. Sed quamdiu est coniuncta corpori, non est persona. Similiter anima Christi, quia semper fuit unita Verbo, ex quo facta fuit unio; et unita est nature humane in unam personam*[20]).

II.

Auch Hugo von St. Viktor faßt den Vergleich des Pseudo-Athanasianums im wörtlichen Sinn auf, weiß aber, da er der Seele allein schon das Moment der Persönlichkeit zuerkennt und den ihr durch Apposition verbundenen Leib durch die Persönlichkeit der Seele zur Person werden läßt, zu ganz anderen Folgerungen als Abaelard zu kommen. Er betont: „Wie der Leib dem vernünftigen Geist verbunden, diesem nicht das Personsein gibt, sondern es in dieser Verbindung vom Geist empfängt, so daß er mit ihm eine Person ist, so hat auch die dem Logos verbundene Menschheit diesem nicht erst das Personsein mitgeteilt, sondern in ihrer Verbindung mit dem *Verbum* empfing sie es, so daß sie mit ihm ein und dieselbe Person war"[21]).

Den letzten großen Versuch, die *unio hypostatica* auf Grund des Vergleiches der Vereinigung zwischen Leib und Seele zu erläutern, hat dann Robert von Melun gemacht: Wenn es heißt, daß der Mensch aus Leib und Seele bestehe, wird mit „Mensch" nicht die Substanz, sondern die Person gemeint. Jedes von beiden ist die Person Mensch; die Seele aber — und damit wird eine Idee Hugos von St. Viktor wieder aufgenommen — ist gleichsam *substantialiter* und *materialiter* diese Person, während der Leib durch die Vereinigung und eine Art Aufnahme diese Person wird. Leib und Seele des Menschen sind also die gleiche Person, nicht aber ein und dieselbe Substanz, weil die Seele etwas anderes ist und der Leib etwas anderes ist. Sie sind jedoch nicht ein anderer und ein anderer, sondern ein und derselbe Mensch[22]). Die Seele des Petrus z. B. war, solange sie im Körper weilte, Person und blieb nach ihrer Trennung vom Körper die gleiche Person, die sie im Körper gewesen. Dennoch bestand die Person des Petrus im Körper aus Leib und Seele und war eine Art *compositum* aus Leib und Seele, das mit der Scheidung vom Körper zu sein aufhörte. Damit hat aber nicht etwas, das war, aufgehört, weil jene Zusammensetzung nicht eine solche von Teilen, sondern eine solche von verschiedenen Naturen war, durch die erreicht wurde, daß Leib und Seele des Petrus wohl eine Person, nicht aber eine Substanz waren. Und weil nun die

Christo due nature, scilicet deitas et humanitas. Sed hec similitudo non est usquequaque expressa, quia in homine ita hec duo sunt, quod partes eius sunt, sed in Christo non ita sunt deitas et humanitas.

20) A. Landgraf, Écrits théologiques 30.

21) De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 1 c. 11; Rouen 1648, 603. Man vgl. E. Poppenberg, Die Christologie des Hugo von St. Viktor, Hiltrup 1937, 71 ff.

22) Die Abbreviation der Summe. F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 15, 5), Paderborn 1927, 64. Man vgl. auch c. 49 (a. a. O., 100).

Person des Petrus keine aus Leib und Seele des Petrus zusammengesetzte Substanz war, so hörte auch die Person, die Petrus war, in nichts zu sein auf, als das *compositum* aus Leib und Seele des Petrus zu sein aufhörte. Denn wie in Gott mehrere Personen eine Substanz sind, so können im Menschen mehrere Substanzen eine Person sein und sind es auch[23]). Eine Begleiterscheinung des Personseins der Seele und der Identität der Person in Seele und Leib ist der Gebrauch des Körpers als Instrument durch die Seele. Die Personenidentität in beiden wird im Körper selber dadurch augenscheinlich, daß er von der Seele sinnlich belebt wird[24]). Wenn man nun sieht, wie sehr Gottes Weisheit in Worten, Handlungen und Gedanken im Menschen sich offenbart, kann kein Zweifel daran sein, daß der so angenommene Mensch Gott, d. i. die Person der göttlichen Natur ist, die das Wort Gottes ist. *Nam sicut homo ab homine alia persona esse cognoscitur per hoc, quod proprietates*[25]), *in quibus personalis discretio consistit, alias ab alio homine habet, sic et homo assumptus ab aliis omnibus hominibus et spiritibus coelestibus per hoc personaliter distabat et distat, quod eum sapientia Dei summa aequalitate voluntatum, factorum et dictorum omnium motuum tam rationis quam sensualitatis regebat, quod nullus inaequalitatis locus in eo esse potuit*[26]).

Wie es nun von der Person, die Mensch ist, heißt, daß sie aus Leib und Seele bestehe, und wie sie doch die gleiche sein könne, auch wenn der Leib nicht vorhanden sei, und sie dann doch nicht Mensch sei, so heißt es von der Person, die Christus ist, daß sie aus dem Menschen und dem Wort bestehe, und doch war sie die gleiche Person, nämlich das Wort, ehe sie aus dem Menschen und dem Wort bestand. Sie war nur nicht Wort und Mensch, was sie lediglich durch die Vereinigung von Wort und Mensch sein konnte. Denn Christus heißt Mensch nicht *secundum substantiam*, sondern bloß entsprechend der Gnade[27]), durch die das Wort den Menschen zur Identität seiner Person auf-

---

23) Ebd. lib. 2 c. 31. — F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun 71 f.

24) Ebd. lib. 2 c. 5. — F. Anders, a. a. O. 101.

25) Hier scheint sich der Einfluß Gilberts de la Porrée geltend zu machen.

26) Ebd. c. 50. F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun 101 f. — Man vgl. auch des Robert von Melun Questiones [theologice] de epistolis Pauli, De epistola ad Romanos (zu Röm 1, 3) (R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun, tome II: Questiones [theologice] de epistolis Pauli [Spicilegium Sacrum Lovaniense 18], Louvain 1938, 12 f.): *Ipsum enim Verbum sic animam illam sibi univit et se illi anime infudit, ut ei omnes motus volendi et nolendi inmediate, id est per se, amministret, quemadmodum et anima corpori ... Quod igitur anima corpori est, quod ipsa vegetat, movet et regit, hoc Verbum Dei anime illi. Unde quemadmodum homo aliquis suam habet personalem discretionem ex eo, quod anima tali vegetatur, sic et Christus homo suam habet personalem discretionem ex eo, quod Verbum Dei sic ipsum hominem assumptum regit et movet. Secundum quod videtur illa similitudo assignari ab Athanasio: Nam, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, id est quemadmodum anima rationalis habens carnem, id est corpus sibi unitum, est homo vel persona hominis, sic Deus habens hominem sibi unitum est Christus vel persona Christi. Ex hac itaque personali unione hominis et Verbi patet hoc fieri in Christo, quod non in substantiis hominis, ut totum dicatur Deus, totum homo.*

27) Man vgl. hiezu auch Richard von St. Viktor, Quaestiones in epistolas Pauli, In epistolam ad Romanos q. 3 (PL 175, 432): ... *sed ineffabiliter unitae duae naturae sunt in Christo, ut assumens totum, quod habuit per naturam, conferret assumpto per gratiam, et totum, quod erat assumpti per naturam, fieret assumen-*

nahm[28]). Der Sohn Gottes teilt eben dem Menschen seine persönliche Proprietät mit und vereinigt sich dadurch mit dem Menschen[29]). Mit den Worten: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*, wollte also gesagt werden: Wie Leib und Seele eine Person sind aus der Vereinigung, die zwischen ihnen besteht, so sind Gott und Mensch eine Person durch die Vereinigung, die zwischen ihnen besteht. Denn, wie die Seele den Leib in die Identität ihrer Person aufnimmt, so nahm Gott, d. i. der Sohn Gottes, den Menschen in die Identität seiner Person auf[30]).

Dies erläutert Robert noch weiter: Die Vernunft scheint zu fordern, daß ein Sache zur Person durch das werde, was in ihr naturhaft das Vornehmere ist. Es könne aber nur das Person sein, was vernünftig ist, da ja die Person ein *discretum discernens* oder eine *rationalis substantia individuae naturae* sei. Somit sei bloß das, was nach dem Ebenbild Gottes gemacht ist, also einzig und jegliches Vernunftbegabte eine Person. Weil nun dies dem angenommenen Menschen und obendrein noch in viel vorzüglicherer Weise als einem andern Geschöpf zukomme, nämlich daß er vernünftig und etwas Unterschiedenes ist, darum lasse sich nicht leugnen, daß er Person sei. Aber woher er es habe, daß er Person sei, sei sorgfältig zu beachten. Da die *personalis discretio* eines jeden in dem bestehen müsse, was in ihm sein Vornehmstes ist, im angenommenen Menschen aber das Vornehmste und Würdigste darin bestehe daß er mit dem Sohn Gottes persönlich vereinigt ist, müsse darin auch seine *personalis discretio* erblickt werden unbeschadet dem, daß er diesen Vorzug nicht durch die Natur, sondern bloß durch Gnade besitze[31]).

Die naheliegende Frage, ob die Seele des so aufgenommenen Menschen Person und zwar menschliche Person sei, verneint Robert; denn der aufgenommene

---

tis per dignationem: unde totum dicitur Deus, totum homo et vicissim homo Deus et Deus homo, quod in substantiis hominis non contingit. — Mit dem Gnadenhaften dieser Vereinigung hat man sich in der Schule des Odo von Ourscamp beschäftigt. Die Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 schreiben auf Blatt 97v: *Si queratur, utrum unio illa, [que] per gratiam est in homine assumpto, sit gratia: si gratiam large accipias, potest dici summa gratia, non tamen virtus est vel opus virtutis.* — Auch die Frage nach dem Subjekt der *unio* suchte man in dieser Schule zu klären. So liest man im Ms. C. 61 (fol. 47) der Zentralbibliothek von Zürich: *Nota, quod unio illa in nullo unitorum fuit, nec tamen in alio, set erat in Christo, id est due nature sunt unite in Christo.* — Auch der zur engeren Schule des Gilbert de la Porrée gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 schreibt auf fol. 35: *Per hanc ergo unionem naturarum collatum est Christo beneficium gratie. Que enim maior gratia homini, quam ut sit Deus; vel que maior filio hominis, ut sit Filius Dei.*

28) Abbreviation der Summe Roberts, lib. 2 c. 28. — F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun 65. — Man vgl. auch Roberts Questiones [theologice] de epistolis Pauli, De epistola ad Romanos (R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun, tome II, 12): *Est itaque verum Verbum hominem in unam personam assumpsisse, hoc est in unam personam sibi unisse. Est autem hec unio sic facta, ut nichil, quod persona illa prius non fuerit, modo sit. Quicquid enim illa persona prius, id est ante unionem illam fuit, et modo est. Verbum quidem Patris illa persona ab eterno fuit, que et modo est. Verbum enim persona illa est.*

29) Abbreviation der Summe Roberts, lib. 2 c. 41. F. Anders, a. a. O., 89: *Si enim proprietatem personalem Filii Dei cum homine non communicat, nulla causa poterit assignari, quare homo assumptus dicatur Filio Dei unitus.*

30) Ebd. lib. 2 c. 42. F. Anders a. a. O. 91.

31) Ebd. lib. 2 c. 52. F. Anders a. a. O. 103 f.

Mensch sei ja göttliche Person. Es sei nämlich unerhört und auch noch von keinem vorgebracht, daß der Mensch eine von der Person seiner Seele verschiedene Person sei. Im Gegenteil sei jeder Mensch die gleiche Person wie seine Seele. Man könne also in keiner Weise lehren, daß der angenommene Mensch göttliche Person sei, ohne daß damit auch gezeigt würde, daß die Seele des angenommenen Menschen göttliche Person sei. Im Gegenteil, sie empfange an erster Stelle die Persönlichkeit des Wortes; denn da in ihr alle Schätze der Weisheit und des Wissens Gottes geborgen seien, nehme sie eigentlich die Stelle der Weisheit Gottes ein. Wenn also die zwischen dem Menschen und dem Wort Gottes bestehende Vereinigung die Ursache dafür sei, daß der angenommene Mensch die Person ist, die das Wort Gottes ist, dann müsse um so viel eher die zwischen Seele und Wort Gottes bestehende Vereinigung die Ursache dafür sein, daß die Seele die gleiche Person mit dem Wort Gottes ist[32]).

In seinen Quaestiones de epistolis Pauli macht Robert dann noch — was vor ihm bereits die Summa Sententiarum getan hat — darauf aufmerksam, daß die Vereinigung in Christus eine innigere sei als diejenige zwischen Leib und Seele, weil Geist und Geist sich näher stünden als Leib und Seele[33]).

Sosehr Robert von Melun auch die Personeneinheit in Christus drängt, sosehr er dafür auch den Vergleich des Pseudo-Athanasianums drängt, wodurch sie nun eigentlich realisiert wird, hat er nicht dargelegt, er müßte sich denn dieselbe — aber er sagt auch dies nicht eindeutig — als eine rein dynamische denken.

Richard von St. Viktor[34]) übernimmt zwar die Grundlagen dieser auf Hugo von St. Viktor zurückgehenden Theorie, doch hat weder er in den Quaestiones super epistolas Pauli noch auch der wie diese von Robert von Melun abhängige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 dieselbe weiter ausgebaut.

III.

Bei Robertus Pullus machen wir nun vor allem die merkwürdige Feststellung, daß für ihn der pseudo-athanasianische Satz: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus,* für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele in der Weise maßgebend wird, daß er dafür von Anfang an als Grundlage nimmt: wie Gott und Mensch einer sind, so sind Seele und Leib einer. Und weil Gott und Mensch nicht eines sein können, darum können auch Leib und Seele nicht eines sein. Daß Gott und Mensch *personaliter* verknüpft sind, ist Glaubenslehre: sie zu einem *compositum* machen ist unrecht. Wie also Gott und Mensch, ein ganzer Mensch: Leib und Seele, ein Christus sind, so daß diese drei Substanzen nicht eine vierte aus-

32) Ebd. lib. 2 c 56. F. Anders a. a. O. 111 f.

33) De epistola ad Romanos. R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun, tome II, 12. — Man vgl. hiezu auch des Richard von St. Viktor Quaestiones in epistolas Pauli, In epistolam ad Romanos q. 6 (PL 175, 433): *Solutio: Quia nec caro est anima nec anima est caro, nec homo est caro vel anima, sicut Deus est homo et homo est Deus et Christus est utrumque. Quod inde contingit, quia maior est unio inter Deum et hominem quam inter carnem et animam. Non enim anima unita carni totum, quod habet per naturam, confert ei, cum ipsa non sit capax multorum, quae sunt animae, sicut Deus unitus homini totum se infundit ei.*

34) De Trinitate, lib. 4 c. 25 (PL 196, 948 A).

machen, sondern sich zu einer Person zusammenfinden, in gleicher Weise ist Seele und Leib ein Mensch dadurch, daß sich Naturen, nicht aber Teile zusammenfinden. Es sind im Menschen zwei Naturen miteinander persönlich verbunden; aber es ist als frivol abzulehnen, daß der Mensch ein Drittes wäre, das aus zwei Naturen bestünde. Man pflegt den menschlichen Körper, solange er beseelt ist, Mensch zu nennen; er wird vom unbeseelten durch die Beseelung Mensch und bleibt dies, solange er mit dem Geist verknüpft ist; sobald die Nichtbeseelung sich wieder vorfindet, ist er tot und zwar Nichtmensch[35]).

Das *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus* erklärt Robert Pullus dann in der Weise: Die Gottheit in Christus ist das gleiche wie Gott Christus; die Menschheit Christi ist nichts anderes als der Mensch Christus. Darum ist weder Gott Mensch noch Mensch Gott durch die Natur, wohl aber durch die Gnade, die Gott und Mensch zu einer Person gemacht hat, um derentwillen Gott und Mensch ein Christus ist. Nicht wie aus dem Haupt und den übrigen Gliedern eine Natur ist, so ist aus Seele und Leib oder aus Gott und dem ganzen Menschen eine Natur, sondern es ist nur eine Person, die, wie dort ein Mensch ist, so hier ein Christus ist[36]).

Diese Vereinigung von Gottheit und Menschheit ist aber viel fester als diejenige von Leib und Seele, da Leib und Seele im Leben miteinander vereinigt und im Tod getrennt sind, Gottheit und Menschheit aber vor dem Leben verbunden und durch den Tod nicht getrennt wurden. Und, um diese besondere Verbindung zum Ausdruck zu bringen, wird Gott Mensch und Mensch Gott genannt, während weder der Leib Seele noch jemals die Seele Leib genannt wird[37]).

Christus ist die Person des Sohnes Gottes[38]). Christus war zuerst nur einer Substanz Person, nun ist er Person zweier Substanzen[39]). Die Natur, die Christus zuerst war, ist nicht zu der anderen geworden, sondern mit der andern verbunden. Und diese Verbindung wird damit ausgedrückt, daß man behauptet: derjenige, der eine Natur war, ist in zwei Naturen; ebenso wie wenn man sagt: Christus war eine Substanz und ist nun zwei Substanzen; oder auch wenn die Person einer Natur nachher als Person zweier Naturen bezeichnet wird[40]).

Diese Einheit der Person ist, so wie im Menschen die Vereinigung seiner Seele und seines Leibes, in Christus die ähnliche, aber stärkere Vereinigung von Gottheit und unangetasteter Menschheit. Und diese Vereinigung, meint Robert Pullus, werde im eigentlichen Sinn Person genannt, so daß mit dem Namen der Person etwas anderes hier als in der Trinität verstanden würde. Denn in der Trinität ist die erste, zweite und dritte Person ein und dieselbe Substanz; in Christus sind zwei oder drei Substanzen ein und dieselbe Person. Und da dieses Vereinigtsein dieser Substanzen nichts anderes ist als Personsein, so ist freilich in der Dreifaltigkeit Personsein etwas anderes als Substanzsein. Und somit scheint es, daß man von der Person, die mit Vater und Heiligem Geist eine Substanz ist, vielleicht in eigentlicherem Sinne sagt, sie sei in der

35) Sententiae, lib. 2 c. 10 (PL 186, 734 B C).
36) Sententiae, lib. 3 c. 17 (PL 186, 785 f.).
37) Sententiae, lib. 3 c. 17 (PL 186, 784).
38) Sententiae, lib. 3 c. 18 (PL 186, 787 B).
39) Ebd. (PL 186, 787 C).
40) Sententiae, lib. 3 c. 18 (PL 186, 788 A).

Person der drei Substanzen, oder sie zusammen mit der Menschheit werde genannt und sei Person dreier Substanzen; dies in eigentlicherem Sinn als man sagt: die Person, die bloß Gott war, sei jetzt Person dreier Substanzen. Denn wie ist die Person, die bloß eine Substanz war, nun eine Person dreier Substanzen, wenn Person dreier sein nichts anderes ist als drei vereinigte Substanzen sein? Wie also ist die Person, die bloß eine Substanz war, jetzt drei oder zwei Substanzen und nicht vielmehr das, was immer mit der Menschheit vereinigt war?[41])

Dies dürfte die eigentliche Ansicht des Robertus Pullus wiedergeben. Er weiß denn auch selber, daß er hier ein neues Gebiet betritt, auf dem er vom Herkömmlichen abweichende Wege sucht; denn er sagt: *Auctorum tamen usum veneramur sanamque sententiam, quoquo modo se habeant verba, amplectimur nec improprium dicimus, quod sanctorum probat usus; magis tamen proprie aliud alio dici arbitramur*[42]).

Noch weiter präzisiert und verteidigt Robertus Pullus dann seinen Standpunkt in der Form: Weil die Person, die in sich Person bloß einer Substanz ist, zusammen mit dem Menschen auch Person dreier Substanzen ist, so irre ich nicht, wenn ich sage: die Person einer Substanz in sich ist mit dem Menschen zusammen Person mehrerer Substanzen. Sie und der Mensch sind nämlich mehrere Substanzen. Wenn du zugibst, daß die Person einer Substanz bloß zusammen mit dem Menschen mehreres oder Person mehrerer ist, dann behauptest du zu Unrecht, daß diese Person einer Substanz jene Person mehrerer Substanzen sei, oder daß eine und dieselbe Person einer und mehrerer Substanzen sei, da die Person, die früher einer Substanz war, immer dies bleibt, wie es sich gehört. Wenn sie sich mit dem Menschen vereinigt, dann ist sie nicht diese Person, sondern aus ihr und dem Menschen besteht die Person mehrerer Substanzen. Denn das, was aus Verschiedenem besteht, ist nicht eins von diesem Verschiedenen, aus dem es sich zusammensetzt. Ein Haufen, der jetzt aus zehn bereits vorher vorhandenen Stücken und anderen dazugeworfenen besteht, bestand vorher freilich aus jenen zehn Stücken und war jene zehn Stücke, jetzt trifft aber keines von beidem mehr zu. Nach dir aber hätte eine Person dreier Substanzen in sich (als Teil) diejenige Person, die einer Substanz ist, und wäre zugleich diese Person einer Substanz. Schau selber, wie dies zugeht![43])

Auf Grund solcher Erwägungen glaubt Robertus Pullus die folgende Formulierung vorschlagen zu sollen: *Mihi ita videtur proprie loquendum: Persona una et eadem subsistit ex ea, quae est una in Trinitate persona, et humanitate assumpta integre: ergo subsistit ex persona una et substantiis duabus: et quia ista persona non est incarnata nisi cum sua substantia, qua reliquis duabus personaliter est unita, est quoque illa persona trium substantiarum*[44]).

So schwierig es auch ist, den Standpunkt Roberts zu verstehen, das eine ist sicher, daß nach ihm Christus wohl nur eine Person ist, daß aber zugleich diese Person, die Christus ist, eine andere Art von Person ist als die Personen

41) Sententiae, lib. 3 c. 18 (PL 186, 788 C D).
42) Ebd. (PL 186, 788 D).
43) Sententiae, lib. 3 c. 20 (PL 186, 792 CD).
44) Ebd. (PL 186, 792 D f.).

in der Trinität; womit Robert denn auch eine Quaternität zu vermeiden glaubt. Schreibt er doch:

Sed cum fide catholica Trinitatem docemur, quomodo quaternitas personarum inducitur? Tres personae sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quomodo quarta est ex connexione Filii Dei atque filii hominis et anima? Sed hanc cum illis numerandam non puto, quippe longe differenter hic atque ibi dicitur persona. Ibi namque tres personae sunt et una substantia, hic tres substantiae sunt et una persona; hic tres substantiae una persona sunt, ibi tres personae una substantia sunt. Veneramur in una substantia Trinitatem personarum, admiramur in una persona Trinitatem, si ita dici debet, substantiarum. Personam hanc coniunxit gratia, illae coaeternae sibi sunt ex natura. Hanc ergo nec computes cum illis nec reputes quasi unam ex illis, quippe una huius personae natura una est in Trinitate persona. Tres autem simul naturas Trinitati aut inserere aut extra acceptas aequando annumerare nefas est, quoniam nec homo sive anima in Trinitate est nec unigenitus extra Trinitatem est. Demum annumerare Trinitati, quod ea inferius est, minime decet[45]).

Dies alles vorausgesetzt versteht man, warum Robertus Pullus die vorsichtige Bemerkung macht, daß, sooft verschiedene Naturen *personaliter* vereinigt werden, nach der Gewohnheit der Hl. Schrift und des täglichen Gebrauches das, was der einen ist, der anderen zugewiesen (d. h. von der anderen ausgesagt) wird[46]). Wie dagegen Robertus im einzelnen dartut, daß in Christus bei der Empfängnis, während des Lebens und nach dem Tod eine und dieselbe Person gegeben ist, die zweier und nachher dreier vereinigter und wieder getrennter Substanzen ist — er erklärt dies daraus, daß die Person ein und dieselbe bleibt, mag sich der Körper, wie z. B. in den verschiedenen Lebensaltern, wie immer ändern — , das ist hier von untergeordneter Bedeutung[47]).

IV.

Eine Frage ist bisher noch nicht gelöst: Wie kommt es, daß der Mensch in Christus in der Vereinigung das Personsein verliert? Lediglich Roberts von Melun Antwort haben wir bisher registriert. Hier müssen wir aber auch noch einmal auf Hugo von St. Viktor zurückgreifen, der eine Antwort versucht hat, die Schule machen sollte.

Er statuiert, daß der angenommene Mensch die Person ist, von der er angenommen wurde, weil der *assumens* und der *assumptus* eine Person sind. Das Wort war ewige Person und begann niemals Person zu sein, als es Mensch zu sein begann, sondern es nahm den Menschen an, damit der Mensch Person zu sein begänne und zwar keine andere als diejenige, die ihn annahm[48]). Diese Vereinigung von Mensch und Gott ist nach Hugo unaussprechlich, weshalb denn auch diese beiden in unaussprechlicher Weise nicht zwei, sondern einer, Gott und Mensch sind, so daß derjenige, der Gott ist, Mensch ist, nicht ein anderer und ein anderer, sondern ein und derselbe[49]). Es erübrigt sich noch weiter auf Hugo einzugehen, da die Christologie Hugos durch E. Poppenberg bereits eine eingehende Darstellung erfahren hat. Uns interessiert hier lediglich die Lösung der Frage, warum das Wort keine menschliche Person, sondern lediglich Leib und Seele zur Person angenommen hat. Hugo gibt hier die

[45]) Sententiae, lib. 3 c. 20 (PL 186, 791 C D).
[46]) Sententiae, lib. 3 c. 16 (PL 186, 784 A B).
[47]) Man vgl. Sententiae, lib. 3 c. 19 (PL 186, 789 D ff.).
[48]) De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 1 c. 9; Rouen 1648, 595.
[49]) Ebd. 596.

Antwort; Das Wort hat Menschennatur angenommen, weil es menschlichen Leib und menschliche Seele angenommen hat. Es hat aber keine Person angenommen, weil Leib und Seele vor ihrer Verknüpfung zu einer Person mit dem Wort noch nicht zu einer Person vereinigt gewesen. Es fand also nur eine Vereinigung und nur zu einem fand die Vereinigung von Wort, Leib und Seele statt. Es wurden nicht eher Wort und Leib, und auch nicht Wort und Seele und auch nicht Leib und Seele miteinander vereinigt, sondern zugleich wurden Wort, Seele und Leib miteinander verknüpft[50]).

Damit erklärt Hugo die Nichtaufnahme einer menschlichen Person historisch, nicht aber philosophisch, d. h. Person waren Leib und Seele erst nach ihrer Vereinigung mit dem Wort, nicht aber vorher.

Die Summa Sententiarum übernimmt das Grundsätzliche dieser Lösung Hugos und geht auch wie er der Zusammensetzungshypothese aus dem Weg[51]). Es wird von ihr aber das, was Hugo über die Nichtannahme einer menschlichen Person lehrt, als die Anschauung von *quidam* berichtet, und obendrein darauf hingewiesen, daß ja auch die Seele *rationalis substantia* und *individuae naturae* sei und somit auch auf sie die Definition der Person passe. Wenn also der Sohn Gottes eine Seele angenommen habe, habe er auch eine Person angenommen. Der Verfasser gäbe nun die Richtigkeit dieser Folgerung zu für den Fall, daß die Seele vor ihrer Annahme bereits existiert hätte, weil die Seele ebenso wie der Engel eine Person ist und der Mensch nichts anderes ist als die Seele, die einen Körper besitzt. Er fügt aber bei: Der Sohn Gottes hat deshalb nicht eine Person angenommen, weil das, was er annahm, keine Person war; denn die Seele habe er bei ihrer Erschaffung angenommen und bei ihrer Annahme erschaffen[52]).

Damit wird also doch die Lösung wieder auf die Hugonianische Grundlage gestellt: Das, was vor der Annahme noch nicht Person war, kann vom Wort zu einer Person angenommen werden.

Auch eine Reaktion gegen Abaelard macht sich in der Summa Sententiarum bemerkbar. Dieselbe fragt nämlich, wie es kommt, daß man sagen kann: Mensch ist Gott und Gott ist Mensch, nicht aber Leib ist Seele. Darauf gibt sie die Antwort: Die Vereinigung von Gott und Mensch ist viel inniger als diejenige von Leib und Seele; denn es kann eine innigere Vereinigung zwischen geistiger und geistiger Natur als zwischen geistiger und körperlicher Natur statthaben. Daher kommt es, daß die Vereinigung zwischen Gott und Mensch eine derartige ist, daß Gott Mensch und Mensch Gott, nicht aber Seele Leib, noch Leib Seele genannt wird, und ebenso, daß die Person Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, aber man nicht sagen kann, der Mensch ist Leib, der Mensch ist Seele[53]). Dabei ist sich der Verfasser darüber völlig klar, daß in

50) Ebd. 595: *Assumpsit autem carnem et animam, id est hominem, naturam non personam. Neque enim assumpsit hominem personam, sed assumpsit hominem in personam. Ideo autem hominem assumpsit, quia carnem humanam et animam humanam assumpsit. Ideo vero personam non assumpsit, quia caro illa et anima illa, priusquam Verbo unirentur in personam, non erant unita ad personam. Una unio fuit et ad unum unio fuit et Verbi et carnis et animae. Non prius Verbum et caro, nec prius Verbum et anima, nec prius anima et caro, sed simul Verbum et anima et caro.*

51) Tract. 1 c. 15; Rouen 1648, 431.

52) Summa Sententiarum, tract. 1 c. 15; Rouen 1648, 431.

53) Tract. 1 c. 15; Rouen 1648, 431.

Christus der Mensch Gott und Gott Mensch ist, weil der Gleiche, der Mensch ist, auch Gott ist und jener Gleiche, der Gott ist, auch Mensch ist[54]). Da also der Verfasser über die dialektischen Folgerungen aus der *unio hypostatica* sich ganz klar ist, mag die obige Erörterung einen Versuch darstellen für eine physische Erklärung der Möglichkeit der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in einer Person.

Die Präzisionen, welche die Ysagoge Odonis an den Ausführungen der Summa Sententiarum anbringt, verbessern die Position der Lehre nicht unwesentlich. Sie rückt nämlich von der bloß historischen Erklärung der Nichtannahme einer Person bei der Annahme eines gleichzeitig mit der Annahme geschaffenen Menschen ab und betont, daß nicht jede vernünftige Substanz Person sei, weil nicht jede vernünftige Substanz *individua* sei. Denn die Seele sei während ihrer Verbindung mit dem Leib zwar vernünftig, aber *individua*, d. h. von einer anderen Substanz getrennt, sei sie nicht. Somit sei sie auch keine Person, weil das Vernünftige-Substanz-sein ohne die Trennung nicht zum Personsein genüge. Nach ihrer Trennung aber sei die Seele selber Person, weil sie, nachdem sie schon vernünftige Substanz sei, wegen ihrer Trennung vom Leib auch noch *individua* sei[55]).

Mit der Zusammensetzungstheorie hat sich weder Hugo noch die Summa Sententiarum noch auch die Ysagoge eingehend beschäftigt. Dieser Aufgabe unterzieht sich aber die zum Bereich der Summa Sententiarum gehörige Summe des Cod. Vat. Barb. lat. 484. Auf die Frage, ob der Mensch ein Teil jener Person sei, antwortet sie mit Augustinus negativ. Sie registriert dann die Begründung, und zwar vor allem den Hinweis darauf, daß das, was aus Teilen besteht, größer ist als jedes seiner Teile. Damit erklärt sie sich als nicht einverstanden, weil der Mensch aus Seele und Leib besteht, aber nicht größer ist als sein Leib. Sie selber stützt sich auf die Begründung: Was aus Teilen besteht, ist nicht früher als seine Teile. Die Person des Sohnes war aber von Ewigkeit, der Mensch aus der Zeit: also ist er nicht ein Teil von ihr[56]).

---

54) Ebd. 432. — Ebenso die Ysagoge Odonis. A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard (Spicilegium Sacrum Lovaniense 14), Louvain 1934, 164.

55) A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard 162—165.

56) Fol. 143: *Dicimus, quod homo et Deus sunt una persona. Modo queritur, si homo est pars illius persone. Dicit Augustinus, quod non est pars. Quare non? Dicunt quidam ideo non esse partem illius persone, quia, quod ex partibus constituitur, maius est qualibet parte sua. Set hoc non valet, quia homo constat ex anima et corpore, non tamen maior est corpore suo. Sic ergo melius dicitur: Quod ex partibus constituitur, non prius est quam ipse partes. Set persona Filii ab eterno fuit, homo ex tempore: ergo non est pars eius. Set Jeronimus videtur contradicere, ubi dicitur: ego autem constitutus sum rex ab eo. Hoc pro parte hominis dicitur, id est secundum humanitatem.* — Noch bei Simon von Tournai liest man in der Summe: *Secure igitur affirmamus Christum constare ex anima et corpore et esse ex eis compositum vere ex partibus, inquantum est homo. Simplex tamen est, inquantum est Deus* (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 44v). — Petrus von Capua schreibt in seiner Summe (Clm 14508 fol. 50): *Concedimus etiam, quod persona Filii est composita, set secundum humanitatem, sicut et fuit passibilis secundum eamdem.* — Früher findet man aber in den Deflorationes Sanctorum Patrum des Abtes Werner von St. Blasien: *Quidam flagitant sibi reddi rationem, quomodo Deus homini permistus sit, ut una persona Christi fieret, cum hoc semel fieri potuerit, quasi rationem ipsi reddant de re, quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit, ita in unitate personae Deus utitur homine, ut Christus sit. In illa igitur persona mistura est*

Übrigens berichtet Petrus von Capua von einem Weg, der auch dieser Schwierigkeit ausweicht: *Si autem ex anima et carne Christi sufficienter constat aliquid et tam anima quam caro Christi incipit esse: ergo illud compositum incepit esse. Et ipsum est Verbum: Ergo Verbum est aliquid, quod incepit esse. Nec etiam videtur posse fieri compositio, quin compositum incipiat esse, cum omnis pars naturaliter prior sit suo toto. — Ad quod dicunt, quod triplex est compositio: corporalis, personalis et formalis. Corporalis est, que surgit ex partibus corporis copulatis et talis non potest fieri, quin compositum incipiat esse. Personalis est, que surgit ex carnis et anime. Et hec potest fieri ita, ut compositum non incipiat esse, ut si anima et caro coniungantur in personam, que ante fuerit, ut fuit in Christo ... Formalis compositio est, que surgit ex inherentia forme ad subiectum. Unde dicitur: Statua constat ex materia et forma. Cum ergo dicitur: omnis pars naturaliter prior est suo toto, intelligendum est de toto corporali tantum*[57]).

Die Summe des Cod. Vat. Barb. lat. 484 beschäftigt sich sodann ebenfalls mit der klassischen Schwierigkeit, die sie in der Form gibt: *Set opponitur: Omnis homo est persona. Set ipse suscepit hominem. Ergo suscepit personam. Item persona est individuum substantie rationalis creature. Set ipse suscepit individuum substantie rationalis creature. Ergo suscepit personam*[58]).

In der Antwort wird vor allem darauf hingewiesen, daß unter *individuum* hier das zu verstehen ist, was weder Teil eines andern ist, noch mit einem andern in Personeneinheit verbunden ist, und daß somit diese Definition für den gegebenen Fall bei Christus nicht Anwendung findet. Die Lösung anderer — gemeint ist wohl die Summa Sententiarum —, daß Christus deswegen nicht eine Person aufgenommen habe, weil das Aufgenommene vor der Annahme nicht existierte, wird als ungenügend bezeichnet, weil man auf die gleiche Weise auch beweisen könnte, daß der Gottessohn nicht einen Menschen angenommen habe. Als beste Lösung wird darum die bezeichnet: Bei jener Aufnahme blieb die Unterscheidung der Natur gewahrt, weil die menschliche Natur selber nicht in die göttliche verwandelt worden ist und es darum wahr ist: er hat einen Menschen angenommen. Es blieb aber nicht die Trennung der Person gewahrt, nämlich, daß eine andere Person diejenige des Menschen und eine andere diejenige des Wortes wäre, sondern die gleiche Person ist diejenige des Menschen und des Wortes. Und darum wird nicht zugegeben: er hat eine Person angenommen[59]).

Petrus Lombardus übernimmt wieder die Hugonianische Lösung, nach der das Wort deshalb nicht die Person eines Menschen angenommen hat, weil

---

animae et corporis, et in hac persona mistura est Dei et hominis, si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita misceri, ut neuter servet integritatem suam, quamquam et ipsis corporibus aeris luz incorporea misceatur. Ergo persona hominis mistura est animae et corporis. Cum enim Verbum Dei permistum est animae habenti corpus, simul et animam suscipit et corpus. Illud quotidie fit ad procreandos homines; hoc semel factum est ad liberandos homines. Verumtamen duarum rerum incorporearum commistio facilius [785] *credi debuit quam unius in corpore. Nam si anima in sui natura non fallitur, incorpoream se comprehendit. Multo magis est incorporeum Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et animae credibilior debuit esse permistio quam animae et corporis* (PL 157, 784 f.).

57) Summe (Clm 14508 fol. 49).

58) Fol. 142v.

59) Fol. 142v: *Individuum sic debes intelligere, id est quod vel non sit pars alterius vel non sit coniunctum alteri in unione persone. Et ideo hec difinitio non competi*[t] *Christo. Aliter quidam solvunt dicendo: non suscepit personam, quia non prius fuit et postea suscepta est. Set non valet, quia eadem ratione posset ostendi non suscepisse hominem. Sic ergo dicendum est: In assumptione illa servata est discretio nature, quia ipsa humana natura non est conversa in divinam, et propterea verum est: suscepit hominem. Set non est servata discretio persone, id est quod alia persona sit hominis et alia Verbi, set eadem est persona hominis et Verbi. Et propterea non conceditur: suscepit personam.*

Leib und Seele bei ihrer Annahme erst miteinander vereinigt wurden und so vorher noch keine Person bildeten[60]). Die von der Summa Sententiarum aufgeworfene Schwierigkeit, daß das Wort auch mit der Aufnahme der bloßen Seele eine Person angenommen hätte, nachdem die Definition der Person — *substantia rationalis individuae naturae* — auf die Seele zutreffe, wird aber dann schon mit dem Hinweis darauf abgetan, daß die Seele nur dann Person sei, wenn sie nicht mit etwas anderem personenhaft vereinigt, sondern für sich sei. Jene Seele aber sei niemals außerhalb der Vereinigung mit etwas anderem gewesen, und somit sei mit ihrer Annahme auch nicht eine Person angenommen worden[61]). Damit wird das Hauptgewicht der Antwort auf die uns bereits aus der Abaelardschule bekannte Grundlage verschoben, daß etwas, was, solange es allein steht, Person ist, mit der Vereinigung die Personenhaftigkeit verliert.

Dem schließt sich bis auf den Wortlaut Magister Bandinus[62]) an, während die Pseudo-Poitiers-Glosse zu unserer Lombardusstelle keine wichtige Glosse[63]) bringt.

Seine grundsätzlichen Ausführungen unterstreicht der Lombarde noch in der 10. Distinktion des 3. Buches, wo er sich mit der Schwierigkeit beschäftigt: Wenn Christus als Mensch eine vernünftige Substanz ist, dann ist er als Mensch auch Person. Er streitet diese Folgerung unter Berufung darauf ab, daß auch jetzt die Seele Christi eine vernünftige Substanz ist, ohne aber Person zu sein. Und der Grund hiefür liege darin: *quia non est per se sonans, imo alii rei coniuncta*[64]). Damit wird eine dem Boethius[65]) und dem Gilbert de la Porrée[66]) entnommene Umschreibung der Person für den Nachweis der Personeneinheit in Christus nutzbar gemacht.

Zu dieser 10. Distinktion äußert sich nun Magister Bandinus nicht.

Petrus von Poitiers referiert lediglich und bringt dabei eine von Abaelard bereits benützte Umschreibung der Person: *Sed dicunt, quod anima, quandiu vivificat corpus, non est persona, id est per se una, ut alludatur origini vocabuli, quia nunquam fuit anima Christi, quin esset separata ab eius corpore, nisi in triduo. Unde non dicitur Dei Filius assumpsisse personam, quia non separatim assumpsit animam*[67]). Dagegen erhebt er aber die Schwierigkeit, daß der Gottessohn doch Leib und Seele nach ihrer Schöpfung und Vereinigung oder eine bloße Seele ohne Leib oder einen Engel zur Erlösung der Engel hätte annehmen können. Wäre dies geschehen, dann hätte der Gottessohn

---

60) Sententiae, lib. 3 dist. 5 c. 3 n. 33; Quaracchi 1916, 571 f.

61) Sententiae, lib. 3 dist. 5 c. 3 n. 43; Quaracchi 1916, 572. — Der Paulinenkommentar des Lombarden bringt zu unserm Problem nichts Wesentliches.

62) Sententiae, lib. 3 dist. 5 c. 3 (PL 192, 767).

63) Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 81 (zu 3 dist. 5 c. 3 n. 33 f.): *‚Ideo vero persona'. Hic ostendit rationem, quare persona non sit assumpta. ‚Simul' post quam. ‚Alia tamen unione'. Quod alia fuit corporis ad animam, alia divinitatis ad illa, et non manifestum, quod illa soluta ista remansit. ‚Hoc a quibusdam' etc. ‚individue nature'. Ista descriptio convenit anime, que non est unita carni. Sed homini non potest convenire, nisi coniunctio corporis et anime permaneat.*

64) Sententiae, lib. 3 dist. 10 c. 1 n. 65; Quaracchi 1916, 594.

65) Liber de persona et duabus naturis, c. 3 (PL 64, 1343).

66) In librum de duabus naturis et una persona Christi (PL 64, 1373).

67) Sententiae, lib. 4 c. 10 (PL 211, 1171 A).

damit ohne Zweifel eine Person angenommen[67]). Diesem Einwand weicht Petrus von Poitiers aus und zwar unter Hinweis auf das Augustinuswort: *Non quaeramus id, quod non est, ne id, quod est, non inveniamus.* Und er fügt bei: Da also der Sohn Leib und Seele sofort mit ihrem Dasein aufnahm, wollen wir nicht fragen, was geschehen würde, wenn sie schon vor ihrer Annahme bestünden. Vielleicht ist es nämlich unmöglich, daß dies geschähe[68]).

Überraschend dagegen ist die Pseudo-Poitiers-Glosse zu 3 dist. 10, da sie eine Erweiterung gibt, die bereits an die noch ausführlicher zu behandelnde juristische Lösung herantastet: *‚Illud tamen' etc... Hic reppetit, quod in superiori argumentatione dictum fuerat, scilicet quod Christus, secundum quod esset homo, esset persona, si secundum quod homo esset rationalis substantia. ‚Persona'. Ethimologiam nominis tangit. Et dicitur per simile. Sicut enim minores aliquid in electione aliqua non per se sonant ad auctoritatem regni (?) facienda[m], nisi se maioribus adiunxerint, sic anima Christi vel alterius sine corpore, cui est adiuncta et quamdiu est adiuncta, non per se sonat nec persona appellatur*[70]).

Auch Magister Gandulphus versucht sich an der Hugonianischen Lösung, wo er ausdrücklich die Frage stellt, ob es möglich sei, daß eine Person mit einer Person in der Dreifaltigkeit vereinigt würde, und dies wegen der Möglichkeit, daß im Schoß einer Jungfrau ein Leib gebildet, demselben eine Seele eingegossen und nachher erst diese Person angenommen würde. Gandulph gesteht nun der göttlichen Macht die Möglichkeit zu, eine bereits existierende Person mit einer göttlichen Person zu vereinigen, erklärt es aber für unmöglich, daß eine Person, die Person bleibt, mit einer Person in der Dreifaltigkeit vereinigt sei. Bei dieser Gelegenheit stellt er die Frage, warum dann nicht auch die Person des Wortes, sobald sie mit der menschlichen Natur vereinigt wäre, aufhörte, Person zu sein. Darauf gibt er als mögliche Antwort, daß eine Person aufhöre Person zu sein, wenn sie mit einer vornehmeren vereinigt werde, mit der sie nicht ein Ganzes ausmache, nicht aber daß umgekehrt die vornehmere Person, mit der die Vereinigung stattfinde, aufhöre Person zu sein, wenn aus ihr und der andern, mit der sie vereinigt wird, nicht ein Ganzes werde[71]).

Damit wird ein bereits von Robert von Melun berührter Gedanke wieder aufgenommen[72]), aber lediglich als Tatsache hingestellt, um die sich dann die juristische Erklärung noch weiter bemühen sollte.

Der Kreis des Odo von Ourscamp hat sich zwar mit vielen aus der *unio hypostatica* sich ergebenden Problemen beschäftigt, an die spekulative Er-

68) Ebd. (PL 211, 1171 C).

69) Ebd. (PL 211, 1172 A B).

70) Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 82.

71) Sententiae, lib. 3 § 40. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau 1924, 301 f.

72) Übrigens stellt die spätere anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 (fol. 21v) das Axiom auf: *assumi dicitur in dignitatis statum sumi.* Die Summe des Cod. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl schreibt auf Blatt 32v: *Assumptio igitur est diversorum habitudo, quorum alterum potest ab altero subvehi, ut sit excellentius quam ante. Sic enim Filius Dei dicitur assumpsisse carnem et animam. Utrumque enim excellentius factum est per ipsum. Sic quoque dicitur divinitas, id est Deus, humanitatem assumpsisse. Hec enim per illam naturam facta est excellentior.*

örterung der *unio* selber ist er aber nicht energisch herangetreten. So lesen wir in der gewaltigen Quästionensammlung des Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes auf Blatt 128 lediglich: *Sed probo ex eo, quod est homo, Christum esse personam, quia ex eo, quod est homo, est substantia rationalis individue nature. Ergo ex eo, quod est homo, est persona. Falsum. Cum enim dicitur: persona est substantia rationalis individue nature, ibi individua accipitur pro non coniuncta alii. Sicque non congruit ista diffinitio tribus personis, sed tantum creaturis*[73]. — Man findet aber in der gleichen Sammlung auf Blatt 136 die Präzision: *Nec tamen dicendum est, quod persona, que Deus est, sit unita nature, per quam homo est, quia illius unionis una pars esset persona assumens, altera vero assumpta. Quod esse non potest, quia persona t o t u m illud est, non pars. Sed i n persona*

[73]) In den Quästionen des Cod. a VI 8 der Stiftsbibliothek von St. Peter in Salzburg liest man auf Blatt 23: *Ad hoc autem, quod opponitur: Christus ex eo, quod homo, est substantia rationalis individue substantie, id est non coniuncta alii. Homo autem ille est unitus Verbo. Quare ei ex eo, quod homo, non convenit illa diffinitio. Ergo Christus ex eo, quod homo, non est creata persona.* — In erweiterter Form findet sich dies im Cod. C 61 der Züricher Zentralbibliothek fol. 48. — Auf Blatt 29 des Salzburger Cod. a VI 8 wird sogar noch auf die Hugonianische Lösung zurückgegriffen: *Ad hoc dicunt, quod hoc nomen persona rei discrete ab omni alia re solummodo datur. Non enim persona esse potest, nisi quod ab omni alia re discreta habet substantiam. Homo itaque, quem Deus assumpsit et assumendo sibi univit, numquam fuit per se, numquam per se habuit discretam substantiam, et tamen verum est, quod omnis homo persona est.* — Die Quästionen des Cod. British Museum Royal 8 C IX stellen die Schwierigkeit in der Form (fol. 160): *Esse rationalem substantiam individue nature est esse personam. Anima Christi est rationalis substantia individue nature. Ergo anima Christi est persona.* Die Antwort habe ich mir leider nicht notiert. — Im Rawlinson Ms C 161 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford lautet auf Blatt 141 der Beginn einer Frage: *Auctoritas dicit, quod Deus assumpsit hominem. Ergo aliquam personam, vel non quilibet homo est persona. Ergo assumpsit individualem substantiam vel naturam. Ergo aliquem hominem. Fallacia.* In der Antwort auf fol. 141v heißt es, daß Gott die menschliche Natur in der Einheit der Person aufgenommen hat. — Die zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörige Quästionensammlung des Cod. Paris. Mazar. lat. 1708 gibt auf Blatt 239v die Schwierigkeit: *Item anima Christi est persona, quia est rationabilis nature individua essentia. Ergo persona unita est persone.* Und darauf die Antwort: *Quod postea dicitur animam etiam coniunctam corpori esse personam, quia est rationabilis etc., hic aliter dicitur hoc nomen i n d i v i d u a quam superius. Supra enim dicta est i n d i v i d u a non alii unita; hic dicitur i n d i v i d u a sicut in logica, id est res singularis.*

Die u. a. auch von Praepositinus und Simon von Tournai abhängige Summe des Cod. Vat. lat. 10754 beschäftigt sich (fol. 14v) schon in ganz anderem Sinn mit der Personenhaftigkeit der Seele: *Quod autem dicitur a Boetio: persona est rationabilis nature individua substantia, sic intelligendum est: Per hoc nomen s u b s t a n t i a excluduntur omnia accidentia. Per hoc nomen individua excluduntur omnia, que natura et actu possunt aliis coniungi ad constitutionem, sicut anime absolute a corporibus, que, licet non sint modo infuse corporibus actu, natura tamen possunt coniungi eis, quia nulla est individua, valde dividua, quia non dividitur ab illo anima, cuius est anima. I n d i v i d u u m enim dicitur propria forma, quia valde dividit — nam ab omni alio suum subiectum dividit —, vel quia non potest dividi, quia, cum sit in uno, nec ipsa nec consimilis in aliquo alio potest reperiri. Dicitur etiam i n d i v i d u u m res tali forma participans, individuum valde divisum, et ita per hoc nomen i n d i v i d u a anime etiam a corporibus absolute (!). Secundum quosdam et omnes partes aliene persone removentur. Secundum alios vero anime a corporibus absolute sunt persone.* — Auf Grund dieser Ausführungen behandelt denn die Summe auf Blatt 21v die Schwierigkeit: *Item anima est assumpta a Verbo. Sed anima est persona, quia rationabilis nature individua substantia. Ergo persona est assumpta. Solutio: anima non est persona nec est dividua, sicut alibi dictum est.* Damit übernimmt sie den noch zu schildernden Gilbertschen Standpunkt.

illa coniuncta sunt hec duo, id est divinitas et humanitas. Sunt ergo alia, que coniuncta sunt, aliud, in quo coniuncta sunt. Coniunctio enim et unio formarum est, id est divinitatis et humanitatis, in persona, id est in Christo[74]).

V.

Einen Versuch, die Tatsache des Verschwindens einer menschlichen Person in Christus zu ergründen, machte man nun vor allem mit Hilfe von juristischen Erwägungen. Ihm begegnen wir bereits bei Udo. Er zitiert Ausführungen des Hilarius, nach denen das Wort deshalb Fleisch genannt wird, weil es die menschliche Natur zur Einheit mit sich, d. h. in die Einzigkeit der Person, nicht aber der Natur aufgenommen hat. Denn eine Person kann eine Person, nicht aber eine Substanz eine Substanz aufzehren. Denn Person ist eine Sache des Rechtes, Substanz aber eine Sache der Natur[75]). Dazu bemerkt nun Udo: Diese Worte sind äußerst schwer zu verstehen und erfordern darum dringend einen frommen Hörer und einen wohlwollenden Erklärer. Vernünftigerweise können sie so verstanden werden: Gott nahm die menschliche Natur, d. i. Seele und Leib in die Einzigkeit der Person, nicht in die Einzigkeit der Wesenheit auf, d. i. durch ihre Aufnahme wurde nicht die Zahl der Personen, sondern lediglich die Zahl der Substanzen vermehrt[76]). Dagegen erwähnt Udo nun den Einwand: In gleicher Weise also kann man sagen, daß jener den Mantel in die Einzigkeit der Person aufnimmt, weil aus einer solchen Aufnahme nicht die Zahl der Personen vermehrt wird[77]). Er bemerkt dazu: Es muß also ein wenig mehr darunter zu verstehen sein, daß Gott Seele und Fleisch in die Einheit der Person aufgenommen hat, d. i. während sonst aus Seele und Fleisch eine Person konstituiert und die Zahl der Personen dadurch vermehrt wird, ist in Christus durch ihre Aufnahme nicht die Zahl der Personen, sondern bloß die Zahl der Substanzen vermehrt worden. Darum fügt Hilarius sofort ein: denn die Person kann eine Person aufzehren, d. h. eine Person kann das, aus was sonst eine Person konstituiert wird, so aufnehmen, daß dort nicht eine neue Personalität, um mich so auszudrücken, noch auch eine von der aufnehmenden verschiedene Person gegeben ist. Eine Substanz kann aber nicht eine andere aufzehren, d. h. wenn auch eine Substanz das, aus was sonst eine Substanz konstituiert wird, aufnimmt, so ist doch dort eine neue menschliche Substanz gegeben, d. h. eine von der aufnehmenden verschiedene, d. i. eine von der göttlichen verschiedene. Und das beweist Hilarius mit dem Zusatz: Denn Person, d. i. der Name Person, ist eine Sache des Rechtes, d. i. der Name einer Würde. Nachdem einer nämlich einmal Bischof ist, wird er nicht mehr Propst oder Dekan genannt. So blieb nach der Aufnahme durch die hinzutretende ewige Persönlichkeit in jenen nicht eine zeitliche Persönlichkeit oder eine andere Person. Substanz ist ein Name der Natur, und so kann man nicht sagen, daß die Substanz eine andere Substanz aufzehre, weil in ihnen eine andere Substanz verbleibt. Denn man verliert nicht die Namen des Naturhaften, so daß man nicht mehr Mensch oder Substanz genannt würde. Denn,

[74]) Den gleichen Text bietet auch Cod. British Museum Harley. 1762 fol. 145v f.
[75]) Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 52.
[76]) Ebd.
[77]) Ebd.

wenn auch der Bischof nicht Propst oder Dekan genannt wird, so verliert er doch nicht das Naturhafte. Wird er doch noch Mensch, Lebewesen, Substanz usw. betreff des übrigen Naturhaften genannt[78]).

Dieser juristischen Auffassung der Person begegnet man sodann auch in der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136. Hier wird nämlich auf Blatt 57 die Frage gestellt, ob, sobald Gott den Petrus oder den Paulus annähme, zugegeben werden müßte, daß Petrus oder Paulus Gott sei oder Gott dieser und jener sei. Der Verfasser beantwortet die Frage dahin: Man muß gestehen, daß so, wie das Wort Fleisch und Seele angenommen hat, aber deswegen das Wort doch nicht Fleisch und Seele ist, daß ebenso das Wort, wenn es den Petrus und Paulus annimmt, nicht deswegen Petrus oder Paulus sein wird. *Erit homo tamen, id est humanatus. Sed non est demonstrare hunc vel alium determinate, qui sit Deus, ratione huius positionis.*

Daran schließt sich nun die Frage, ob man in dem genannten Fall zugeben müsse, daß eine Person angenommen worden sei. Die Antwort lautet, daß der so angenommene Mensch im Augenblick der Annahme den Namen Person verliert und in das Eigentum der Natur, mit der er vereinigt wird, übergeht, so wie bei der Ankunft eines Kardinals oder des Papstes im Hause eines Bischofs das Befehlsrecht desselben aufhört und auf die vornehmere Person übertragen wird[79]).

---

[78]) Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 52: *Ideo enim dicitur Verbum caro, quia assumpsit humanam naturam in unitatem sui, scilicet in singularitatem persone. Sed divina natura, licet assumpsisset humanam naturam, non eam suscepit in unitatem sui, scilicet in unitatem nature. Unde Hylarius in libro de Trinitate: Deus assumpsit humanam naturam in singularitatem persone, non in unitatem essentie. Persona enim personam consumere potest, substantia vero substantiam non potest. Persona namque res iuris est, substantia vero res nature. Hec verba difficillime sunt ad intelligendum et ideo pium auditorem et benivolum expositorem efflagitant. Que sic sane possunt intelligi: Deus assumpsit humanam naturam, id est animam et carnem, in singularitatem persone, non in unitatem essentie, id est ex earum assumptione non est auctus numerus personarum, sed numerus substantiarum. Eodem ergo modo potest dici, quod iste assumit cappam in singularitatem persone, quia ex tali assumptione non augetur numerus personarum. Iccirco parum plus subaudiendum est: Deus assumpsit animam et carnem in singularitate* [Cod. Bamb. Patr. 126 fol. 37v: *singularitatem*] *persone, id est cum ex anima et carne soleat constitui aliqua persona et augeri numerus personarum, ex eorum assumptione non est auctus numerus in Christo personarum, sed numerus substantiarum. Unde statim subinfert Ylarius: persona enim personam consumere potest, id est persona sic assumere potest ea, ex quibus solet constitui persona, ut ibi non sit personalitas nova, ut ita dicam, nec sit ibi alia persona ab assumente. Substantia autem substantiam consumere non potest, id est licet substantia assumat ea, ex quibus solet aliqua substantia constitui, tamen est ibi nova substantia humana, scilicet alia ab assumente, id est alia a divina. Quod probat inferendo: Persona namque, id est hoc nomen p e r s o n a, est res iuris, id est nomen dignitatis. Sicut enim superveniente maiori dignitate aufertur nomen minoris dignitatis — postquam enim fuit aliquis episcopus, non dicetur prepositus vel decanus —, sic adveniente personalitate eterna absumpta est et non remansit in illis personalitas temporalis vel persona aliqua alia. Substantia est nomen nature et ideo non potest dici, quia substantia consumat aliam substantiam, quia remanet in illis alia substantia. Non enim amittit naturalium nomina, quin dicatur homo et substantia. Licet enim episcopus non dicatur prepositus et decanus, naturalia tamen non amittit. Dicitur enim* [fol. 52v] *homo, animal, substantia et sic de ceteris naturalibus.*

[79]) Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 57: *Sed numquid manente hac positione*

Die bekannte aus der Persönlichkeit der Seele hergeleitete Schwierigkeit wird hier in der Form gestellt: Die Person ist die individuelle Wesenheit des vernünftigen Geschöpfes und Christus begann eine individuelle Wesenheit des vernünftigen Geschöpfes zu sein, da er Mensch zu sein begann. Also begann er Person zu sein. Die Form der Antwort gibt zu erkennen, daß man damals schon über die Zeit hinausgekommen war, in der dieser Einwand noch ernstliche Verlegenheiten bereiten konnte. Sie lautet: Christus begann nicht eine individuelle Wesenheit zu sein, weil er von Ewigkeit her jene individuelle Wesenheit ist, die er selber ist. Er begann aber eine individuelle Wesenheit des vernünftigen Geschöpfes zu sein, d. h. da er selber eine individuelle Wesenheit war, begann er ein vernünftiges Geschöpf mit sich vereinigt zu besitzen, so wie er begann eine *persona humanata*, nicht aber eine Person zu sein, oder so wie er begann *Deus humanatus* zu sein, nicht aber Gott zu sein begann[80]). Und er fügt bei: *Fit autem in premisso argumento progressus a parte ad totum negando, quia hoc verbum inceptionis implicat in se negationem. Esse autem individuam essentiam rationalis creature inferius est ad esse personam. Tale est, quod sic dicitur: ille incepit esse gramaticus: ergo incepit esse sciens*[81]).

Interessant ist sodann, daß in der Bamberger Summe bereits ein Versuch unternommen wird, einmal näher zu bestimmen, was eigentlich diese *unio* ist. Daß man darüber schon in den Schulen diskutierte, dürfte der Umstand ergeben, daß bereits geteilte Meinungen darüber vorgetragen werden. Der Bamberger Cod. Patr. 136 schreibt nämlich:

Queritur, cum Verbum sit unitum carni, utrum aliqua unione vel aliquibus. Si enim aliqua vel aliquibus et unio est relatio: ergo plures relationes sunt in Deo quam quinque, quas enumerat Augustinus. Preterea, si una sola est unio in Christo et illa est relatio accidentalis, aliquam relationem haberes, duas correlationes. Alia enim videtur unio esse anime ad Verbum, alia carnis, ut due sint uniones carnis et anime, que resultent quasi correlationes ex unione Verbi. Dicunt plerique, quod unio nichil est, sed per hoc nomen unio et hoc verbum unitur solus constituitur intellectus. Nec subponuntur vel apponuntur his vocibus aliquid (!), quod sit vel non sit, sicut, cum dicitur laus Cesaris predicari, nichil supponitur hoc nomine laus. Si enim dicatur aliquid supponi, hec est aliqua proprietas, que sit in Cesare. Ergo aliqua proprietas est in re non existente. Si autem dicas, quod non est in Cesare vel in alia re: ergo aliqua proprietas est sine subiecto. — Alii dicunt, quod Verbum unitur carni unione, que ipsum Verbum est. Unio enim Verbi ad carnem nichil adidit quam Verbum uniens se ipsum carni vel carnem sibi. Et ita unio Verbi non relatio vel aliqua proprietas, que sit in Verbo, sed est ipsum uniens. Uniones autem vel unio carnis et anime ad Verbum proprietates esse sine periculo dici possunt, quas vel quam operatur Deus in eis, et sunt simplices qualitates[82]).

---

dandum erit personam esse de persona vel personam esse assumptam ab assumente (!). Ad hoc, quoniam homo sic assumptus in ipsa assumptione persone nomen a<d>mittit et cedit in proprietatem nature, cui adiungitur, sicut superveniente cardinali vel domino papa in domum episcopi iam evacuatur eius dominium et transfertur in digniorem personam. In grammatica etiam facultate tertia persona evacuatur a prima et cedit in proprietatem illius, ut iam ibi non dicatur persone [tertie], sed prime.

80) Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 55v.

81) Cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 55v.

82) Fol. 56.

Für die juristische Erklärungsweise tritt sodann ein Sermo de epiphania Domini eines Gaufridus ein, den wir aus dem Cod. Paris. Nat. lat. 16461 kennen. Er führt aus: Das Wort hat eine Natur, nicht eine Person angenommen, weil, wie die *auctoritas* sagt, eine Natur nicht eine Natur vertilgt, eine Person aber eine Person vertilgt, da Person eine Rechtsbezeichnung ist. Die Gottheit vertilgt nämlich nicht die Menschheit, noch die Menschheit die Gottheit, weil keine der beiden Naturen der andern das Natursein entzieht, da nach der Vereinigung beider Naturen die Gottheit Gottheit und die Menschheit Menschheit blieb. Die Person vertilgt aber die Person, weil das vernünftige Geschöpf wegen des Vornehmeren in ihm Person genannt wird. Wäre der aufgenommene Mensch nicht mit dem Wort vereinigt, dann wäre er freilich um seiner Vernünftigkeit willen Person. Da aber die ganze Herrlichkeit der Gottheit sich in die Leuchte der Menschheit nach ihrem ganzen Ausmaß ergoß, entnimmt der angenommene Mensch seine *personalitas* oder *personantia* der Herrlichkeit der Gottheit als demjenigen, was in ihm das Vorzüglichere ist. Es hat also nicht das annehmende Wort aus dem Menschen, sondern der Mensch aus dem Wort seine Personalität. Ihr seht also, wie der Mensch in eine Person aufgenommen wurde[83]), nicht aber das Wort eine Person aufgenommen hat, weil das Niedrigere vom Höheren, nicht aber das Höhere vom Niedrigeren das Personsein hat[84]).

Praepositinus hat sich ebenfalls zur juristischen Lösung des Problems bekannt. Er ist zwar der Überzeugung, daß dieser Mensch zu diesem Menschen durch die eigene Existenz wird, welche aus dieser Menschheit und den übrigen Proprietäten, die in diesem Menschen sich befinden, ihr Bestehen hat entsprechend dem Ausspruch des Porphyrius: *individuum est, quod consistit ex talibus proprietatibus, quarum collectio in alio reperiri non potest*[85]). Wo er aber zu erklären hat, warum die Person nicht eine Person aufgenommen hat, erklärt er das in der Definition der Person gebrauchte *substantia*

---

83) Wir finden eine solche Ausdrucksweise auch im Sermo de resurrectione des Magisters Achardus (Cod. Paris. Nat. lat. 16461 fol. 65v): *Notanda est obiectio quorumdam, que est: Si id* [fol. 66], *quod assumptum est a Verbo, est persona, ergo Verbum assumpsit personam. Non est argumentum. Veluti: Iste introduxit in domum quendam nudum, quem postea vestivit. Ecce, qui introductus est vestitus. Ergo introduxit ita vestitum. Ita quoque Verbum assumpsit hominem, non personam, sed in personam, ut faceret personam. Concedimus enim, quod Verbum assumpsit naturam, quia alterius nature factum est, quam prius fuerat.*

84) Fol. 49: *Ideo Verbum naturam, non personam assumpsit, quia, ut dicit auctoritas, natura naturam non consumit, sed persona personam consumit, quia nomen iuris est. Deitas enim humanitatem nec humanitas divinitatem non (!) consumit, quia neutra natura aufert[t] alteri esse nature, quia deitas mansit deitas et humanitas mansit humanitas post unionem utriusque nature. Persona vero personam consumit, quia rationalis creatura ex eo dicitur persona, quod est excellentius in ea. Homo ergo assumptus, si non esset unitus Verbo, esset quidem persona ex sua rationalitate. Ex quo vero splendor divinitatis totus infudit se lucerne humanitatis secundum plenitudinem, homo assumptus trahit suam personalitatem sive personantiam ex splendore deitatis sicut ex eo, quod est in eo excellentius. Non ergo Verbum assumens ex homine assumpto habet personalitatem, sed homo ex Verbo. Videtis ergo, quomodo homo assumptus est in personam, non tamen Verbum assumpsit personam, quia inferius ex superiori* [fol. 49v], *non superius ex inferiori habet esse personam.*

85) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 41v).

rationalis individue nature von der Natur, die nicht zur Konstitution eines anderen gehört, noch auch mit einer höheren vereinigt ist. Darum darf man die zur Konstitution eines Menschen gehörige Seele nicht als Person bezeichnen, noch auch wird die menschliche Natur des Wortes, die mit einem Höheren als sie selbst vereinigt ist, mit dem Namen Person ausgezeichnet. Von daher stammt der Ausspruch des Konzils *persona personam consumpsit, non natura naturam, quia natura nomen generis, persona nomen iuris*[86]). Mit anderen Worten, es kann nicht sein, daß eine Sache zur Konstitution einer Person gehörte oder mit einem Höheren als sie selbst vereinigt wäre und noch den Namen Person besäße. Aber es kann sein, daß eine Natur mit einer andern Natur verbunden wird und jede den Namen Natur behält; denn Natur dient als Bezeichnung des *genus*, d. h. sie bezeichnet die *in genere suo* betrachtete Sache in einer Weise, daß sie deren Würde nicht aufzeigt. Person aber ist eine Rechtsbezeichnung, weil eine Bezeichnung für die Würde, da sie die Sache in einer Weise bezeichnet, daß sie auch die Würde derselben zu erkennen gibt. Denn immer wird das, was würdiger ist, mit dem Namen Person ausgezeichnet für den Fall, daß dabei etwas mit dem Namen Person ausgezeichnet werden muß. Dementsprechend bringen einige ein ganz zutreffendes Beispiel bei: Der Dekan ist in der Kirche die Person, vor der, wenn sie in der Abwesenheit des Bischofs den Chor betritt, die übrigen sich erheben. Wenn aber der Bischof zugegen ist, wird gewissermaßen die Würde des Dekans vertilgt, so daß man sich auch nicht vor ihm erhebt. So gebührt dem Sohn Gottes, der würdiger ist als die menschliche Natur, der Name Person und die menschliche Natur wird nicht Person genannt[87]).

Auf dieser Grundlage kann Praepositinus ohne Schwierigkeit sagen, daß die Person Christi nicht eine Zusammensetzung aus Gottheit und Menschheit, sondern bloß eine solche aus Leib und Seele besitzt. In ihr sind wahrhaftig zwei Naturen, wo vorher nur eine gewesen. Und jene Person besteht aus der Gottheit, d. h. sie ist etwas durch die Gottheit, und sie besteht aus der Menschheit, d. h. sie ist etwas durch die Menschheit[88]).

---

[86]) Hier wird das Hilariuswort einem Konzil zugeschrieben. Ebenso Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 40v.

[87]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 42v): *Ad hoc respondendum, quod descriptio sic debet intelligi: substantia rationalis individue nature, id est nature in ullius (!)* [fol. 43] *constitutione posite et nulli sue maiori unite. Unde anima, que est in hominis constitutione, non debet dici persona nec humana natura Verbi, que suo maiori unita est, nomine persone censetur. Inde est, quod dicit concilium: persona personam consumit etc. Id est non potest esse, quod aliqua res in alicuius persone constitutione vel suo maiori uniatur et habeat nomen persone. Sed potest esse, quod natura nature coniungatur et utraque retinet nomen nature, quia natura nomen est generis, id est designat rem in genere suo consideratam, ita quod eius dignitatem non ostendit. Sed persona nomen est iuris, quia nomen dignitatis, quia significat rem ita, quod dat intelligere eius dignitatem. Semper enim illud, quod dignius est, nomine persone censetur, si aliquid ibi nomine persone censeri debeat. Secundum quod quidam supponunt exemplum satis conveniens: Decanus est persona in ecclesia, cui chorum intranti episcopo absenti alii assurgunt. Sed si presens est episcopus, quodammodo consumitur dignitas decani, ut etiam non assurgunt. Ita Dei Filio, qui dignior est humana natura, nomen persone pertinet et non ipsa dicitur persona etiam secundum eos, qui dicunt, quod quidam homo assumptus est a Verbo.*

[88]) Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 44): *Solutio: Non est danda: illa*

Die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754, die sich doch sonst in vielen Punkten an Praepositinus anschließt, versagt ihm hier die Gefolgschaft vollständig. In der Lösung der Schwierigkeit: Ein Mensch wurde aufgenommen, der Person ist: also eine Person, greift der Verfasser auf die Lösung des Hugo von St. Viktor zurück und sagt, daß diese Folgerung nicht gegeben sei, weil der Mensch vor der Aufnahme nicht war; und man sage auch nicht im eigentlichen Sinne: ein Mensch wurde aufgenommen, sondern ein Mensch, d. i. eine menschliche Natur[89]). Doch wird mit den Worten Simons von Tournai auch zugegeben, daß, wenn Christus den Petrus annehmen würde, Petrus aufhören würde Person zu sein, weil er zu Christus gehörte[90]).

Auch die Schwierigkeit wird hier aufgeworfen: Christus hat den Menschen aufgenommen: also nahm er alles an, ohne was ein wahrer Mensch nicht subsistieren kann. Ohne Personalität kann aber ein wahrer Mensch nicht subsistieren. Also nahm er die Personalität an und so eine Person. Dazu wird bemerkt, daß der mittlere Satz falsch ist. Denn ohne die geschaffene Personalität, um die es sich hier handelt, ist Christus wahrer Mensch. Er besitzt aber, um mich so auszudrücken, eine ungeschaffene Personalität, wenn man schon sagt, daß diese etwas sei[91]).

Dagegen wird die juristische Lösung wieder von einer mitten im Eigentum des Petrus Cantor auftretenden Quästion des Cod. Paris. Nat. lat. 3477 aufgenommen, da sie schreibt: Eine *auctoritas* sagt: die Person verzehrt eine Person, nicht aber die Natur eine Natur, weil Natur ein Naturname, Person eine Rechtsbezeichnung ist, da an einem der Name Person wechseln kann, wie jener, der jetzt in dieser Kirche eine Person ist, dies nicht mehr sein wird, wenn er Bischof wird, und so wird er gleichsam eine andere Person und hört auf die zu sein, die er war. So ist die göttliche Natur mit der menschlichen Natur vereinigt, so daß keine verschwindet und jede bleibt. Aber die göttliche Person vertilgt bei der Aufnahme vollständig die menschliche[92]).

---

persona est composita ex deitate et humanitate, sed tantum ex carne et anima. Et omnes ille auctoritates sic intelligende sunt: Illa persona composita est: in ea vere sunt due nature, in qua prius non erat nisi una. Et illa persona constat ex deitate, id est deitate est aliquid; constat ex humanitate, id est humanitate est aliquid.

89) Fol. 21v.

90) Fol. 22v: *Rationalitas enim predicatur de anima ut primo subiecto et de homine ut de secundo. A simili si Christus assumeret Petrum, non fieret Christus Petrus nec econverso, sed Petrus assumptus inciperet esse de assumente Christo, et cum Petrus inciperet esse de alio, desineret esse persona. Est enim persona quasi per se una, quia non est de alterius compage vel existentia. Et licet Christus assumptione Petri non fieret Petrus, fieret tamen homo et predicaretur homo de Petro ut de primo subiecto, de Christo vero ut de secundo, quo modo, si modo non est anima, quam habet partem, tamen eius habitu est rationalis.* Den Text Simons von Tournai vgl. man Anm. 104.

91) Fol. 21v.

92) Fol. 100: *Responsio: Auctoritas dicit: persona consumpsit personam, non natura naturam, quia natura nomen est nature, persona nomen est iuris, quia nomen persone variabile est circa aliquem, ut ille, qui modo est persona in hac ecclesia, iam non erit, cum fiet episcopus, et ita fiet quasi alia persona desinens esse illa, que ipse fuit. Ita natura divina unita est humane neutra absumpta, sed utra-*

VI.

Von einem anderen Versuch, sich mit der *unio hypostatica* spekulativ auseinanderzusetzen, berichtet, ohne sich ihn zu eigen zu machen, die Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136:

Qui autem dicunt hoc nomen homo predicare naturam de Christo, non tamen Christum esse duo vel unum et aliud, has inducunt similitudines ad sue opinionis tuitionem: sicut iustitia et misericordia concurrunt in eadem persona nec faciunt rem alteram, sed alterius modi, nec pluralitatem exigunt personarum, ita humanitas adveniens Filio Dei in unitate persone non facit alteram personam. Vel sic expressius hoc adoptatur: Quando Deus mutavit aquam in vinum, si tunc manerent substantialia utriusque, vere posset dici: hec aqua est hoc vinum. Eadem esset ypotasis substantia substantialibus aque et vini nec opposita substantialia sive opposite species diversa facerent substantia. Ita et circa Christum divina et humana natura, que conveniunt in unitate persone, non diversas faciunt ypotases vel substantia. — Hee tamen similitudines de facili repelli possunt, tum quia impossibile videtur eandem ypotasim oppositis substantialibus subiacere; tum quia locus a simili debilis et infirmus[93]).

Petrus von Capua berichtet die gleiche Ansicht in der Form:

Aliis videtur Verbum non hominem, sed naturam hominis assumsisse: Naturam autem humanam intelligunt quamdam proprietatem, scilicet humanitatem. Cum enim nichil possit esse aliut, quam fuerit, non potuit Christus assumere aliquem hominem, ita ut fieret ille homo. Set accipiens humanitatem in suam personam ea factus est homo sine mutatione vel assumptione persone. Sicut enim id, quod fuerat tantum aqua, manente subiecto et vini superveniente natura factum est vinum et natura, que recessisset natura esset simul vinum et aqua, non tamen esse (!) duo, set unum solum, ita persona, que fuerat tantum Deus, manente divina natura et superve [fol. 49] *niente humana facta est homo, et sic eadem persona est Deus et homo, illa tamen est unum solum. Sicut enim due qualitates advenientes eidem subiecto non faciunt duo qualia, set utraque subiectum denominat, sic miraculose due nature in unam convenientes personam non faciunt duo aliqua, sed utraque ipsam denominat, ut ipsa propter naturam divinam sit aliquis, propter humanam naturam homo. Set quia umanitas surgit ex compositione carnis et anime, Verbum non potuit humanitatem assumere, quin ex carne componeretur et anima. Et ideo Verbum factum est ex carne et anima compositum et illud compositum ab eterno fuit Verbum ... Set Verbum ab eterno fuit illud compositum. Cum enim Verbum nichil sit, quod ab eterno non fuerit ipsum: sit homo: oportet, ut ille homo ab eterno fuerit Verbum, quamvis non ab eterno fuerit homo. Sicut quiddam iustum ante conversionem fuit Paulus, non tamen ante conversionem fuit iustum. — Hii dicunt, quod Deus est homo et homo Deus, quia essentia divina est quedam persona constans ex carne et anima et illa persona est essentia divina*[94]).

VII.

Gilbert de la Porrée übernimmt die Boethianische[95]) Definition; *Persona est naturae rationalis individua substantia*[96]). Er lehnt es — und da-

que manente. Sed persona divina in assumptione humanitatis penitus absorbet humanam ... — Zur klassischen Schwierigkeit liest man auf Blatt 99v: *Considerauerunt ergo [sancti patres Nicene sinodi], quod nomen conveniret creaturis, secundum quod per probativas qualitates erant diverse ab aliis et invenerunt, quod hoc nomen p e r s o n a tale erat, quia dicebatur persona quasi per se una, id est divisa et distincta ab omni alia re. Unde sic diffiniebant personam: persona est rationabilis creature individua substantia. I n d i v i d u a, que non potest dividi a statu suo et recipere alium statum. Unde anima secundum hoc non est individua, quia potest dividi a statu hominis, in quo est, et transire ad alium statum. Et ideo anima non est persona.*

[93]) Fol. 54v.

[94]) Summe (Clm 14508 fol. 48v f.).

[95]) B o e t h i u s, Liber de persona et duabus naturis, c. 3 (PL 64, 1343).

[96]) In librum de duabus naturis et una persona Christi (PL 64, 1371 D).

mit distanziert er sich wieder einmal von Abaelard — *a limine* ab, daß die Seele Person sei, weil keine Person Teil einer Person sein kann[97]). Und dem gibt er die Begründung: *Omnis enim persona adeo est per se una, quod cuiuslibet plena et ex omnibus, quae illi conveniunt, collecta proprietas cum alterius personae similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo praedicari non potest. Ut Platonis et Ciceronis personales proprietates de uno vere individuo dici non possunt. Tota vero animae Platonis proprietas, id est quidquid de ipsa naturaliter affirmatur, de ipso Platone praedicatur*[98]). Die aus all dem, was ihm zukommt, zusammengesetzte Eigenart des Plato allein macht den Plato zum Individuum, da sie sich in keinem andern mehr finden kann, während jeder ihrer Teile zwar *singularis*, aber nicht *individua* ist[99]).

Eine Person wird niemals mit einer Person zusammengesetzt *(componere)* und auch ihre Naturen können nicht eine Natur zusammensetzen. Es kann hier lediglich eine Apposition der beiden in Betracht kommen, aus der niemals ein *unum proprietatis suae singularitate* entstehen kann[100]).

Was immer ist, ist eines, und dies gilt auch von Christus. Wie wir Christus wegen der *singularitas proprietatis suae* Eines nennen, so können in ihm nicht zwei Personen sein. Denn wenn Gott und Mensch in ihm zwei Personen wären, wäre er nicht ein, sondern zwei Christus[101]).

---

97) Ebd.

98) Ebd. (PL 64, 1372 A). — Man vgl. hier die echt porretanischen Quästionen des Clm 18918 fol. 111v: *Sed forte quis instabit dicens: quemadmodum anima, dum corpus vivificat, persona non dicitur esse, nec qui constat ex anima, dicitur constare ex persona, exuta vero a corpore persona videtur esse, sic Filius Dei tertia persona in Trinitate etsi sit quedam pars Christi, non dicitur Christus constare ex persona. Sed ad hec dicimus, quia nichil est. Numquam enim anima persona dicitur esse vel exuta vel in corpore manens.*

99) In librum de duabus naturis et una persona Christi (PL 64,1372 C D).

100) Ebd. (PL 64, 1384 B): *Sed persona personae numquam componitur. Omnino enim nihil unquam ex duabus personis fieri potest. Ideoque nec earum naturae naturam aliquam componere possunt. Sed secundum personarum, quae quandoque contingit, ad se invicem appositionem earumdem quoque naturae ad sese dicuntur appositae. Si igitur Deo et homine duabus personis manentibus, naturarum Dei et hominis est ad se invicem facta in Christo secundum appositionem coniunctio, non est una ex ipsis Christi facta proprietas, et quoniam nihil nisi proprietatis suae singularitate unum est, consequitur, quod secundum Nestorium, qui, qualiter dictum est, Deo et homine duabus personis manentibus duas in Christo naturas sibi invicem non compositione, sed appositione iunctas opinatur, nihil unum est Christus; ac per hoc omnino nihil vere. Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; sicut etiam, quod non est, non est unum. Est enim philosophis multarum propositionum locus et per se nota propositio, quod esse atque unum universaliter convertitur. Quodcunque enim est, unum est; et quodcunque unum est, est.*

101) Ebd. (PL 64, 1384 D f.). — In den porretanischen Quästionen des Clm 18918 findet sich auf Blatt 111v bei Gelegenheit einer anderen Frage die Bemerkung: *Assumpsit igitur humanitatem, non hominem, non personam, non natura naturam. Persona igitur assumpsit, non ut ex persona et assumpto aliqua coniunctione aliquid efficeretur, sed ut in persona aliquid ex aliquibus fieret.* — Auf Blatt 112v schreiben die gleichen Quästionen: *Et adtendendum est, quod hec est differentia inter compactionem Platonis et Christi, quod sicut humanitas Platonis componitur ex corporalitate sui corporis et spiritualitate sui spiritus, sic Plato compingitur ex his duobus subsistentibus, scilicet suo corpore et suo spiritu. Christi autem subsistentia, etsi compacta sit ex subsistentia humanitatis et essentia*

Es bleiben aber die zwei Naturen unvermischt und unverletzt; darum kann man sagen: *Christum consistere et in utrisque naturis et ex utrisque*[102]).

In der Schule Gilberts finden wir dann einen Ausbau dieser Grundlagen. Simon von Tournai stellt sich so die Frage: *an persona esset de persona*, wenn Petrus vom Sohn Gottes angenommen würde, da mit ihm eine Person angenommen würde und das *assumptum de assumente* sei. Darauf antwortet er: *Persona non esset de persona.* Denn mit der Annahme würde Petrus anfangen *de alio* zu sein und so aufhören Person zu sein. Die Person nämlich ist *per se una, que sic per se censetur, ut non sit de alio*[103]).

Auf die weitere Frage sodann, ob Christus mit der Aufnahme des Petrus Petrus oder Mensch würde, führt Simon von Tournai aus: Er würde Mensch, nicht Petrus. Denn, wie Simon durch die Körperlichkeit seines Körpers, d. i. seines Teiles, Körper ist, nicht aber sein Körper, d. i. sein Teil ist, so wäre Christus durch die Aufnahme des Petrus Mensch, nicht aber Petrus. Denn wenn er Petrus wäre, wäre er die Person des Petrus selber: denn Petrus ist ein persönlicher Name und bezeichnet das *individuum*, das aus allen Proprietäten besteht, deren Summe sich in keinem anderen findet. Wenn also Christus Petrus wäre oder würde, dann gehörte das *esse de Christo* zu der individuellen Proprietät, die jetzt mit dem Namen Petrus bezeichnet wird. Und somit auch die Gottheit; was unmöglich ist. Sondern vielmehr, wie die Körperlichkeit vom Teil des Simon als dem ersten Subjekt, von Simon als dem zweiten ausgesagt wird, wird Mensch von dem aufgenommenen Petrus als dem ersten Subjekt, vom annehmenden Christus aber als vom zweiten ausgesagt. Und somit konnte Christus durch die Aufnahme des Petrus Mensch, aber nicht Petrus werden[104]).

---

divinitatis, non tamen Christus compingitur ex subsistentibus et essentia [Ms. hat: *essentie*], *sed ex subsistentibus tantum. Non enim vere potest dici, quod Christus componatur ex subsistentiis. Non enim subsistentie partes Christi sunt. Secundum hoc etiam hoc dictum est: differentia est pars eius, quod est esse rei, non pars rei. Igitur humanitas Christi non est pars Christi neque componens Christum, sed est pars subsistentie Christi et componens ipsam* [Ms. hat: *ipsum*]. *Omnia enim componentia aut conveniunt in identitate generis aut in identita* [fol. 113] *te rationis. Unde omnis compositio aut est ex eo, quod subsistens subsistenti componitur aut subsistentia subsistentie. Subsistentia autem subsistentibus numquam componitur, nisi quis forte dicat compositionem esse ex materia et forma, que tamen nullo modo naturalis est compositio, sed rationalis. In compositione ergo Christi cum nullum essens sit, non est illius aliqua pars Verbum Filii Dei.* — Dazu sei bemerkt, daß nach Gilbert de la Porrée: οὐσιωσις *vero atque subsistentia est hominis, quoniam in nullo subiecto est homo, id est subsistentia, qua ipse et est et dicitur homo, non habet prae se, cui adsit in eo, qui ab ipsa homo est.* In librum de duabus naturis et una persona Christi (PL 64,1376 C D).

102) In librum de duabus naturis et una persona Christi (PL 64,1403).

103) Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 45v).

104) Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 45v). In seinen Quästionen gibt Simon einen Text, der sich nicht mehr so stark wie die Summe auf Gilbert stützt: *Concedimus autem Christum esse corpus corporeitate assumpti corporis, non tamen esse corpus assumptum; quo modo Symon est rationalis rationalitate anime sue, non tamen Symon est anima sua. Rationalitas enim de anima ut de primo et de Symone ut de secundo subiecto predicatur. A simili ergo, si Christus assumeret Petrum, nec Christus fieret Petrus nec Petrus fieret Christus. Nec enim assumens fieret assumptum, sed assumptum inciperet esse de assumente, id et Petrus de Christo; et cum inciperet esse de alio, desineret esse persona. Est enim*

Diese ganzen Ausführungen finden wir fast wörtlich auch im Speculum Universale des Radulphus Ardens[105]).

Der Gilbertschen Grundlage entspricht sodann bei Simon von Tournai auch die Lösung der klassischen Schwierigkeit: Das Wort hat eine Seele angenommen: also eine *substantia rationalis individue nature* und so eine Person. Die Antwort lautet:

Non ideo personam assumpsit, quia animam. Diffinitio enim persone non congruit anime. Cum enim anima sit pars persone vel actu, cum est in corpore, vel natura, cum a corpore separata non individua est, quomodo persona, que est per se una valde ab aliis divisa? Neque enim per se subsistens est, quod pars alterius est, licet sit indivisibilis per partes. Est ergo individua in posito privative, non intensive. Indubitanter ergo assero incarnatione Verbi personam non esse assumptam . . .[106])

Petrus Cantor gehört ebenfalls in diesen Bereich, da er sich mit dem Einwand beschäftigt: Wie Christus Mensch geworden ist und empfangen und in der Empfängnis selber die göttliche Natur mit der menschlichen vereinigt wurde, so war es ihm auch möglich, daß er einen erwachsenen Menschen, Petrus nämlich oder einen andern, angenommen hätte, mit dem er die Gottheit vereinigt hätte. Sobald somit dies möglich ist, müßte man daran festhalten, daß, wie also der von Gott angenommene Petrus, der vorher bloßer Mensch gewesen, jetzt auch Gott ist, er auch nicht damit aufgehört hat, Petrus zu sein.

Darauf gibt Petrus Cantor die Antwort:

Dicimus ad priorem obiectionem, quod utile est hic considerare id, quod dicunt quidam, quod propria qualitas est collectio omnium substantialium et accidentalium proprietatum. Variatis tamen illis proprietatibus non variatur illa personalitas, que surgit ex illa propria qualitate. Unde eandem propriam qualitatem vel potius eandem personalitatem dat intellegi hoc nomen Scipio, quam dat intelligi hoc nomen Affricanus, licet propter aliud accidens dictus fuerit Affricanus. Quodammodo simile, licet non ex toto, hic dicimus. Si enim Christus assumpsisset Petrum vel Michaelem, ille proprietates, que tunc ante assumptionem faciebant propriam qualitatem vel personalitatem, iam omnino desinerent facere

---

persona quasi per se una, quia non est de alterius compage vel existentia. Et licet assumptione Petri non fieret Petrus, tamen assumptione Petri fieret homo, et predicaretur homo de Petro ut de primo subiecto, de Christo vero ut de secundo: quo modo Symon non est anima, quam habet partem sui, tamen habitu anime est rationalis. J. Warichez, Les disputationes de Simon de Tournai (Spicilegium Sacrum Lovaniense 12), Louvain 1932, 160 f. Dieser Text findet sich fast wörtlich in der Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 22v. Man vgl. oben Anm. 90. — In einer anderen Quästion liest man: *Redditur: Petrus modo est persona individuali proprietate et homo genere. Assumptus autem a Verbo desineret esse persona, sed non desineret esse homo. Persona desineret esse, quia esset de alio, id est de persona sumentis; nunquam enim persona manens persona est pars persone. Persona enim dicitur quasi per se una, non pars alicuius, sed ab omni alia re discreta. Petrus ergo assumptus esset rationalis nature, quia homo, sed non individue substantie, quia non esset persona, que ab eterno est, et ex tempore est homo assumptione Petri. Petrus ergo in assumptione desineret esse Petrus et desineret esse quis, sed non desineret esse homo nec desineret esse quid.* J. Warichez, Les disputationes 60 f.; Cod. Berolin. Phillip. 1997, fol. 33v; Cod. British Museum Harley. lat. 3596 fol. 59.

105) Cod. Vat. lat. 1175 fol. 117v.

106) Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 43v). — Man vgl. auch Radulphus Ardens, Speculum Universale (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 116v).

aliquam personalitatem et tamen inciperent esse quasi partes illius personalitatis, que ab eterno fuit in Deo, quia hoc nomen Christus personale est ex illa personalitate, quam Verbum habuit ab eterno. Licet in illam personalitatem iam confluxerint proprietates humanitatis quasi quedam partes illius personalitatis, neque tamen est alia personalitas, sicut non est alia personalitas Scipionis, antequam vinceret Cartaginem, et alia postea. Unde eandem personalitatem significant hec duo nomina Scipio Affricanus. Sed secundum hoc Petrus desiisset esse et tamen numquam fuisset mortuus, quia illa persona desiisset esse. Sicut legitur Hilarius dixisse, quod absorta fuit persona humana a divina[107]).

Auch Petrus von Capua gehört in diese Gruppe. Er unterscheidet zwischen dem, was den Menschen zum wahren Menschen macht, und der *creata proprietas*, die den Menschen zur Person macht, d. i. die *individualis proprietas*, durch die er von jeder andern Sache unterschieden wird. Wenn man nun fragt, ob das, wodurch der angenommene Mensch zur Person wird, etwas sei, dann ist zu unterscheiden: Wird das „wodurch" *formaliter* verstanden, dann, so sagt Petrus von Capua, ist, wie die göttliche Wesenheit der Vater ist und doch durch nichts der Vater ist, auch der angenommene Mensch durch nichts Person. Wird aber das „wodurch" kausal genommen, dann gibt er zu, daß der angenommene Mensch durch etwas Person ist, nämlich durch die *gratia unionis*, weil die Gnade, durch die er mit dem Wort vereinigt ist, die Ursache darstellt, warum er jene Person ist[108]).

Des weiteren stellt sich Petrus von Capua die Frage, warum der angenommene Mensch nicht mehr durch seine *individualis proprietas* Person ist. Er löst sie

---

[107]) Summa de sacramentis et anime consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 89v). Man vgl. auch fol. 91v: *Habet ergo Christus pro individua proprietate filiationem eternam et illa facit in eo personalitatem et ab illa personalitate est persona. Cum ergo hoc nomen Jhesus sit ei personale, inditum est ab illa eterna personali proprietate, quia aliam personalem proprietatem non habet. Licet enim assumpserit proprietates humanas, tamen ille non fecerunt aliquam personalitatem in eo, sicut nec accidens, quo Romulus dicebatur Quirinus, antequam flecteret eius hasta (!).* — Die klassische Schwierigkeit wird hier (fol. 91v) berührt: *Omnis autem proprietas est singularis. Sed quedam est individua, id est incommunicabilis, que facit suum subiectum ab omni alio differre, cuiusmodi est Socratitas, Platonitas. Hec enim est ex toto individua, quam impossibile est alii communicari. Et talis proprietas est personalis in Socrate et Platone. Sed proprietas huius anime etiam non est vere individua, quamvis in parte, quia facit subiectum differre ab omni alio. Communicat enim suas proprietates anima homini illi.* — Man vgl. auch fol. 109v.

[108]) Summe (Clm 14508 fol. 50v): *Item, Verbum assumpsit verum hominem. Ergo assumpsit omne id, sine quo non potest verus homo subsistere. Set sine personalitate non potest verus homo subsistere. Ergo assumpsit personalitatem. Illa personalitate aliquid est. Persona ergo assumpsit personam. — Responsio: Hec falsa est: Sine personalitate non potest verus homo subsistere. Immo homo assumptus sine personalitate est verus homo. Non enim sicut quilibet purus homo personalitate, id est quadam creata proprietate, est persona. Sic etiam Christus. In eo namque non est huiusmodi creata proprietas. — Unde etiam queri solet, utrum homo assumptus aliquo sit persona. Cum enim Verbum aliquo sit persona et homo assumptus sit eadem persona, videtur, quod etiam homo assumptus aliquo sit illa persona. Eadem ratione homo ille filiatione est Filius Dei. Ergo filiatione refertur ad Deum. Ergo est genitus a Deo. Immo Christus fuit sine Patre genitus secundum hominem. — Responsio: Si iste ablativus aliquo teneatur formaliter, dicimus, quod sicut divina essentia est Pater et tamen nullo est Pater, ita homo assumptus nullo est persona. Si vero ablativus ille teneatur causaliter, concedimus, quod homo assumptus aliquo est persona, id est gratia unionis, quia gratia, qua unitus est Verbo, est causa, cur ipse sit illa persona.*

unter Berufung auf ein Axiom, das bereits vom Lombarden in seiner Wortetymologie berührt worden ist und der juristischen Auffassung der Person am meisten entspricht, in der Darstellung aber auch auf Robert von Melun hinweist: Das Recht der Persönlichkeit ergibt sich aus dem, was am meisten Klang hat. So erhält der bloße Mensch seine Persönlichkeit von der Seele. Im Menschen Christus aber entsagt aus dem gleichen Grund das Wort nicht seinem Persönlichkeitsrecht, so daß jener Mensch eine Person mit dem Wort ist[109]).

Auch in der Frage, ob Christus den Petrus in die Einheit der Person hätte aufnehmen können, geht Petrus von Capua mit den Porretanern. Er erwähnt nur als die Lehre von *quidam*, daß der Mensch, der Petrus ist, oder die Substanz, die Petrus ist, nach der Reinigung vom *fomes* hätte angenommen werden können, daß aber Christus nicht Petrus werden konnte, weil er nicht die Person des Petrus — den Petrus ist ein *nomen personale* — werden konnte; sondern daß vielmehr die Substanz, bzw. der Mensch, der Petrus ist, bei der Aufnahme aufhörte Petrus zu sein und begänne Wort zu sein, aufhörte die Person des Petrus zu sein und begänne die Person des Wortes zu sein. Petrus von Capua bemerkt dazu, daß Christus zwar einen anderen Menschen als den wirklich aufgenommenen hätte annehmen können, nicht aber den Menschen, der Petrus ist, weil er nicht den Leib eines solchen annehmen konnte, der *in libidine* empfangen war. Er konnte also die Seele des Petrus annehmen, nicht aber den Leib. Und so konnte er nicht den Menschen annehmen, der Petrus ist[110]).

Bei Behandlung der klassischen Schwierigkeit will Petrus nichts von der Lösung — der Wortlaut klingt an Praepositinus an — wissen, nach der die Seele, nur wenn sie zur Konstitution des Menschen gehört, keine Person wäre, weil sie dann nicht *per se una*, d. i. nicht mit einer andern Sache vereinigt wäre.

---

109) Summe (Clm 14508 fol. 50v): *Set, cum homo assumptus ita sit verus homo sicut quilibet alius, cur non inde est persona, unde quilibet alius. Quilibet enim alius sua individuali proprietate, per quam distinguitur a qualibet alia re, est persona. Homo autem assumptus, ut dictum est, nullo est persona. — Responsio: In omni ius personalitatis redundat penes id, quod magis in ea persona sonat, ut homo purus contrahit personalitatem ab anima, que magis in homine personat, id est magis discernit. In homine autem Christo magis Verbum et ideo non abdicat sibi ius personalitatis, ut homo ille sit una persona cum Verbo.*

110) Summe (Clm 14508 fol. 50v): *Illud etiam queritur, utrum Christus potuerit assumere Petrum in unitatem persone. Auctoritas tradit, quod Deus alium hominem et aliunde assumere potuit quam de genere illius Ade. Set non est ratio, cur potius alium quam Petrum. Ergo potuit assumere Petrum. Ergo Christus potuit esse Petrus. Set hoc nomen Petrus est personale. Ergo potuit esse alia persona quam sit. — Responsio: Quidam dicunt, quod Christus potuit assumere hominem, qui est Petrus. Potuit enim eum a fomite peccati purgare et purgatum assumere. Et ita Christus potuit esse homo sive substantia, que est Petrus. Non tamen potuit esse Petrus, quia non potuit esse persona Petri. Hoc enim nomen Petrus personale est. Substantia autem Petri sive homo, qui est Petrus, in assumptione desineret esse Petrus et inciperet esse Verbum, desineret esse persona Petri et inciperet esse persona Verbi. Est ergo hec illatio falsa: Christus potuit esse iste homo et iste homo est Petrus. Ergo potuit esse Petrus. Prima tamen est multiplex. Nam iste terminus iste homo potest esse personalis vel essentialis. — Nos dicimus, quod Christus potuit quidem assumere alium hominem quam assumpsit, non tamen potuit assumere hominem, qui est Petrus, quia non potuit assumere carnem alicuius, qui fuerit in libidine conceptus. Potuit ergo assumere animam Petri, sed non carnem. Et ideo non potuit assumere hominem, qui est Petrus.*

Er spricht im Sinn der Gilbertschule dafür, daß in der Definition der Person als *substantia rationalis individue nature* die inkommunikable Substanz, d. i. diejenige bezeichnet werde, die mit einem andern nicht etwas zu konstituieren vermag, wie Gott, Mensch, Engel. Somit sei die Seele weder in noch außerhalb der Vereinigung mit dem Körper Person, weil sie weder inkommunikabel, noch auch – und hier gibt Petrus etwas Neues — Person gleich *substantia rationalis individue nature* sei; denn dies sei nicht die Begriffsbestimmung, sondern nur irgend eine Andeutung der Person[111]).

Eine selbständige Weiterbildung Gilbertinischer Ideen finden wir endlich auch in der frühen Summe des Cod. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl. Hier lesen wir:

Hoc siquidem nomen (persone) solum est, quod, cum per se et sine comparatione dicatur, sicut que predicant naturam divinam, tamen naturam minime predicare potest. Pertinet namque ad illam significandam (fol. 9) *rationem, qua logici subsistentem aliquam proprietate dissimilitudinis solent individuam substantiam appellare. Pertinet itaque ad illam, non quia secundum omnem, sed quia secundum solam convenire potest illi, cuius est proprietas incommunicabilis. Sola namque individua substantia, non omnis, persona appellatur. Contractus enim est huius appellationis usus ad illam solam distinguendam proprietatem, qua subsistens rationabilis natura a ceteris distinguitur. Cui siquidem subsistenti nomen attribuitur non ab ipsius, qua subsistit, natura, sed proprietatis ratione. Dicti namque causa secunda est pertinens utique non ad naturam, sed ad proprietatem, qua idem tam nature quam proprietatis subsistens ab omnibus, quecumque vel eiusdem vel dissimilis nature sunt, subsistentibus distinguitur. Que profecto proprietas signanter personalis appellatur. Sic enim sive homo sive angelus sive Deus persona dicitur, ut horum nullus substantia vel natura persona sit, sed incommunicabili et individua proprietate*[112]).

In den Subsistierenden ist lediglich die *substantia dividua* einer Zusammensetzung fähig. *Substantia dividua* ist nämlich diejenige, deren *proprietas* einer anderen zugehören kann. Und so ist die Substanz, die *individua* ist, einer Zusammensetzung nicht fähig. *Substantia individua* ist eben diejenige, deren *proprietas* einer anderen nicht zugehören kann. Somit kann der Sohn Gottes, weil er eine *substantia individua* ist, keine Zusammensetzung eingehen, durch die aus ihm und einem anderen ein Drittes zusammengesetzt werden könnte[113]).

111) Summe (Clm 14508 fol. 50): *Unde etiam dicunt quidam* animam, *dum est in constitutione hominis, non esse personam, quia non est per se una, id est alii rei non unita. Ergo nec divina essentia est persona, quia est alii rei unita. — Nos dicimus personam esse substantiam rationalem individue nature, id est incommunicabilem, que scilicet non potest cum alio constituere aliquid, ut Deus, angelus, homo. Anima ergo nec in corpore nec* [fol. 50v] *extra est persona, quia nec est incommunicabilis nature, nec esse personam est esse substantiam rationalem individue nature. Non enim est hec persone descriptio, set qualiscumque est asignatio.*

112) Fol. 8v. Man vgl. fol. 7v.

113) Zwettl, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 109 fol. 32. — Auf Blatt 32v wird betreff der Naturen noch gesagt: *Ex divinitate etenim et humanitate natura componi non potuit. Sicut enim in subsistentibus nichil est compositioni subsistentis ideoneum, quod non est dividuum, ita in naturis cum alia natura componere non potest naturam natura, cuius est individuum subsistens. Sicut enim subsistentes individui individuum non componunt subsistentem, ita integre eorum essentie nullam essentiam componunt. Nulla enim alia essentia cum alia componit natura, nisi que non est totum sui subsistentis, ut genus et differentia. Que vero integra sui subsistentis essentia est, aliam non admittit essentiam, ut cum ea tertiam componat. Inde est, quod ex divinitate, que Dei perfecta essentia est, atque ex*

Auf Gilbertschen Voraussetzungen beruht sodann auch die Behauptung der Summe, daß die *assumptio* eine, wenn auch zeitliche, *proprietas* des Sohnes sei, durch die sich dieser nicht bloß vom Vater und dem Heiligen Geist, sondern von jeglicher Person unterschiede. Denn bloß dem Sohn komme ebenso wie die *incarnatio*, die ein *habitus* von ihm und seinem Leib oder besser die Vereinigung der Natur des Leibes und der Gottheit sei, so auch die *humanatio* zu, die allerdings nicht *habitus* des Menschen und des Sohnes sei; denn es ist nicht ein Mensch mit dem Wort vereinigt. Sie ist vielmehr ein *habitus* der Menschheit und der Gottheit, nicht ein *habitus compositionis*, sondern ein *habitus assumptionis*[114]).

In der Erklärung dessen aber, warum das Wort nicht eine Person angenommen hat, hält sich die Zwettler Summe dann merkwürdigerweise an die Prinzipien Hugos von St. Viktor, da sie die historische Erklärung der Nichtannahme einer Person vorträgt:

In quo quidem notandum, quod quamvis qui persona est, ut homo, partes habeat ut has, ex quibus simul coniunctis constituitur, ut homo sit, non tamen quia [fol. 35 v] *has hominis partes assumpserit et earum susceperit coniunctionem, putandum erit hominem, id est personam, vel suscepisse vel assumpsisse. Si enim harum partium coniunctio in Filio Dei facta precessisset susceptionem vel assumptionem, ita ut prius hic humani corporis Christi et anime eiusdem habitus in aliquo fuerit, quam idem Dei Filius susceperit humanitatem vel corpus assumpserit, procul dubio persona assumpsisset personam. Sed quoniam non in alia persona, sed in Filio Dei hec partium facta est compositio, ut ipse Dei Filius secundum naturam humanam et secundum proprium ipsius modum sit totum et hec sint ipsius partes, impossibile est, ut persona assumpserit personam*[115]).

* * *

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß sich bereits im 12. Jahrhundert eine ganze Reihe ernsthafter Versuche um die spekulative Begründung der *unio hypostatica* bemüht haben.

Am Anfang ging man hier vom Pseudo-Athanasianischen Symbolum aus und gelangte, je nachdem man als *tertium comparationis* das Leib-Seele-Verhältnis oder Christus selber nahm, zu entgegengesetzten Ergebnissen. Im ersten Fall ergab sich die Zusammensetzungshypothese der Abaelardschule, im zweiten Fall mußte sich die Anthropologie Zurechtschiebungen gefallen lassen, deren wichtigste die Zuerkennung des personenbildenden Momentes an die Seele darstellt, von dem aus dann Rückschlüsse auf die *unio hypostatica* gemacht wurden.

Die Frage, warum dann vom Wort mit der Seele nicht notwendig eine Person aufgenommen war, führte vor allem bei Hugo von St. Viktor zu einer

---

humanitate, que hominis est integra essentia, tertia nequaquam componi potest essentia.

114) Ebd. fol. 34v: *Est autem hec assumptio Filii proprietas temporalis quidem. Hac quippe differt Filius non solum a Patre et Spiritu, sed ab omni persona. Nullus enim incarnatus nisi solus Filius. Ipse utique cum omni homine caro est, sed preter omnem hominem incarnatus, cum omni homine homo, sed preter omnem hominem humanatus. Est enim solius Filii, sicut incarnatio, que est ipsius et carnis sue habitus vel potius nature carnis et divinitatis coniunctio, ita est humanatio, que quidem non est hominis et Filii habitus, qui utique nullus est — nullus enim homo Filio coniunctus est —, sed est humanitatis atque divinitatis habitus, habitus quidem non compositionis, sed assumptionis.*

115) Ebd., fol. 35 f.

rein historischen Lösung, ebnete aber bereits seit dem Lombarden auch den Zugang zu einem schon dem Abaelard bekannten Axiom, nach welchem etwas, solange es alleinsteht, Person ist, mit der Vereinigung aber die Personenhaftigkeit verliert.

Die nun hier alsbald einsetzende Frage nach dem Warum zeitigte vor allem zwei Lösungen, deren eine die Person rein juristisch betrachtet, und deren zweite Daten des Gilbert de la Porrée auswertet und das *individua substantia* der Boethianischen Personendefinition mit Erfolg auswertet.

Schon seit Abaelard hebt sich aber deutlich das ab, was in der spekulativen Erfassung der hypostatischen Vereinigung heute als Lehre des Scotus gilt.

Bei dieser Gelegenheit begegnen wir Ansichten, die, mit den Augen des heutigen Theologen gesehen, schon weit im Gebiet des Nestorianismus liegen, in jener Zeit aber trotz allen Abscheues gegen den Nestorianismus ohne jedes Arg vorgetragen wurden, da sie in dem terminologischen Kleid, das sie trugen, dem naiven Theologen jener Zeit durchaus als orthodox erscheinen mußten.

Die gleiche Erfahrung kann man übrigens auch noch im beginnenden 13. Jahrhundert machen. Der Paulinenkommentar und der Sentenzenkommentar des Stephan Langton enthalten allerdings leider keine hinreichende Darstellung davon, wie sich dieser große Lehrer die Verwirklichung der *unio hypostatica* gedacht hat. Doch ließ sich zum Glück im Cod. lat. 353 der Erlanger Universitätsbibliothek unter den Langton zugehörigen Quästionen Material feststellen, das sich mit unserm Problem beschäftigt. Hier wird denn betont: Weil nicht jedes Vernünftige Person ist, darum ist (in der boethianischen Definition) *individua* hinzugefügt, damit dasjenige Vernünftige, das nicht Person ist, nämlich die Seelen, ausgeschaltet werde. Denn es wird nur diejenige Substanz *individua* genannt, die unmittelbar durch Zusammensetzung ist, d. i. die bei der Zusammensetzung einer Sache sich nicht beteiligen kann. Und da die Seele bei der Zusammensetzung des Menschen beteiligt ist, ist sie nicht Person, weil sie eben nicht *substantia individua,* d. i. nicht durch Zusammensetzung unmittelbar ist. Hätte Christus einen Engel angenommen, dann wäre dieser an der Zusammensetzung einer Sache, die Gottes Sohn ist, beteiligt. Dies ist aber unmöglich, weil der Engel Person ist. Würde aber Christus eine Engelsnatur annehmen, dann wäre er Engel; was für ihn durchaus möglich war. Und umgekehrt war es möglich, daß der Sohn Gottes eine Seele annahm; aber es war unmöglich, daß er die Natur der Seele angenommen hätte; denn würde er die Natur der Seele annehmen, wäre er Seele, würde sich so an der Zusammensetzung einer Sache beteiligen, wäre Teil einer Sache und so nicht *substantia individua,* sondern *dividua* und wäre so nicht Person; was unmöglich ist. Denn der Teil einer Sache kann nicht Person sein. Der Name *individua* schaltet in der Beschreibung der Person nicht bloß den Akt der Zusammensetzung, sondern auch die Fähigkeit zum Zusammensetzen aus. Und weil die vom Leib abgetrennte Seele für die Zusammensetzung geeignet ist, ist sie denn auch keine *substantia individua.* Und somit kann sie auch keine Person sein[116]).

Bis hieher finden wir also Daten des Gilbert de la Porrée verwertet. Dennoch bekennt sich Langton dort, wo er fragt, ob Christus Person sei, zur

[116]) Fol. 101.

juristischen Auffassung der Person. So betont er, daß Christus als Mensch nicht Person sei. Ja, es erscheint ihm als *quasi haereticum* zu sagen, daß Christus zur Person gemacht wurde; denn Person sei eine Bezeichnung des Rechtes und der Würde, die Menschheit Christi aber eine Bezeichnung des Knechtsstandes[117]).

Wir finden sodann, daß Langtons Schüler Gaufrid von Poitiers diese juristische Hypothese als die Doktrin seiner Lehrer aufführt[118]). Wilhelm von Auxerre baut die juristische Auffassung noch weiter aus: Dazu, daß etwas Person sei, fordert er eine dreifache Bestimmung: 1) die *determinatio singularitatis*, die sich in der Seele des Sokrates und in Sokrates findet, der im Unterschied zum *universale* durch seine Einzelexistenz von jeder andern Sache geschieden wird. 2) Die *distinctio incommunicabilitatis*, die in Sokrates dadurch ist, daß er nicht als Teil in der Zusammensetzung mit einem andern mitteilbar ist. Eine solche Unterscheidung findet sich nicht in der Seele oder im Leib und darum ist weder Seele noch Leib im eigentlichen Sinn Person, weil sie nicht *per se unum* oder *per se sonans* sind, um die Ausdrücke des Boethius im *Liber de duabus naturis et una persona Christi* zu gebrauchen. 3) Die *distinctio dignitatis*, die in Sokrates dadurch ist, daß seine Menschheit nicht mit einer vornehmeren Form in ihm vermischt, sondern von jeglicher vornehmeren Form unterschieden ist. Sowohl Petrus wie Paulus ist in Wahrheit Person, weil sich in ihm alle drei Unterscheidungen begegnen. Diese letzte Unterscheidung findet sich aber nicht in Jesus als solchem, weil seine *Jesuitas* im Sohne Gottes mit einer vornehmeren Form verknüpft und so nicht davon getrennt wird. Und somit erweist sich die Wahrheit des Konzilswortes, daß die Person die Person vertilgt, da die Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit die dritte Unterscheidung, die zum Personsein erfordert ist, ausschaltete. Und so hat die hinzutretende vornehmere Form die Person ausgetilgt. Das ist der Grund, warum das Konzil hinzufügt: die Person tilgt die Person aus, weil die Person eine Bezeichnung des Rechtes, der Macht und der Würde ist. Weil die Menschheit in Jesus nicht durch sich in Jesus wirkt, sondern wenn immer sie wirkt, abhängig von der Gottheit wirkt, die in der gleichen Person ist, darum ist sie nicht *per se sonans* und *per se unum*. Und darum ist Christus nicht als Mensch oder als Jesus Person. Natur dagegen ist nur ein *nomen generis id est manerici rerum*[119]).

Wilhelm erklärt dann auf die Frage, woher es die Vereinigung des Sohnes Gottes mit Leib und Seele, kraft deren der Sohn Gottes Mensch und der Mensch Sohn Gottes ist und jede Proprietät jenes Menschen dem Sohn Gottes zugehört und umgekehrt, hat, daß sie diese Innigkeit besitzt: *Nulla est talis questio, sicut si queratur a phisico, quare colera de tertio in tertium movetur et melancolia de quarto in quartum, non amplius posset respondere medicus, nisi quod talis nature est colera et melancolia, quoniam in nulla redditur ratio principiorum*[120]).

117) Fol. 102.

118) Summe (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220 fol. 106).

119) Summa aurea, lib. 3 tr. 1 c. 1 q. 8; Paris, Vaultier-Gerlier 1500, fol. 112v. Im wesentlichen findet man die gleiche Lehre auch bei Hugo a S. Charo im Sentenzenkommentar zu 3 dist. 10 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 141 f.).

120) Summa aurea, lib. 3 tr. 1 c. 1 q. 2; Paris 1500, fol. 110v.

Bonaventura übernimmt die Lehre von den drei zum Personsein notwendigen Bestimmungen und erklärt die ersten beiden in Anlehnung an Wilhelm von Auxerre. Betreff der dritten sagt er: *Distinctionem supereminentis dignitatis intelligo illam, quae accipitur a proprietate digniori. Hoc enim nomen p e r s o n a sumptum est a dignioribus, unde non reperitur nisi in individio nobilissimae creaturae, utpote rationalis, et ratione suae nobilissimae proprietatis*[121]).

Doch enthält sich Bonaventura trotz einer Anspielung in dem seiner Entscheidung vorausgehenden *Pro et Contra* einer Bezugnahme darauf, daß Person eine bloße Rechtsbezeichnung sei. Seine Folgerung lautet einfachhin: *Quoniam igitur natura humana assumta a Christo ordinata est ad nobiliorem proprietatem eiusdem personae secundum alteram naturam, hinc est, quod non tenet ibi proprietatem personalitatis. Cadit enim ab una proprietate, quae quidem est supereminentis dignitatis, a qua quidem non cadit persona Verbi secundum divinam naturam. Et sic patet, quod distinctio personae et ratio illa non valet, quia notificatio personae recte intellecta non convenit humanitati assumptae*[122]). Es ist also hier lediglich die Tatsache noch registriert, daß in einer Person mit zwei Naturen diejenige, die auf die andere vornehmere hingeordnet ist, nicht Person sein kann[123]). Und damit ist Bonaventura allem Anschein nach in unserer Frage zurückhaltender als eine ganze Reihe von Theologen des vorausgehenden 12. Jahrhunderts.

---

121) Sentenzenkommentar, In 3 dist. 5 art. 2 q. 2; Quaracchi 1887, 132.

122) Ebd.

123) Man vgl. auch in 3 dist. 10 art. 1 q. 2; Quaracchi 1887, 228: *Ipsa enim [natura humana] coniuncta est rei digniori et ideo non potest habere rationem personae, quae attenditur secundum excellentiam dignitatis in eo, de quo dicitur; nec tantum coniuncta est rei digniori quacumque coniunctione, sed coniunctione sive unione personali.* — Über die im Raum Bonaventuras sich findende Diskussion der Frage, was eigentlich dasjenige sei, was die Person von der singulären Natur unterscheidet, ob es über die singuläre Natur hinaus etwas hinzufügt, etwas Positives oder Negatives beigibt, vgl. man das Scholion der Bonaventuraausgabe von Quaracchi, III (1887), 134 f.

WEISSAGUNG ÜBER TYRUS

ISAIAS KAP. 23

VON JOSEF LINDER

Vorbemerkung

Wenn man die beiden älteren Kommentare von Knabenbauer und die neueren von Condamin, Feldmann, Johann Fischer einsieht, zeigt sich ein Widerstreit der Meinungen über die Weissagung über Tyrus, sowohl im allgemeinen über ihre Einheit und ihre Abfassung durch Isaias und über ihre zeitliche Beziehung und Erfüllung als auch in der Erklärung und Auffassung einzelner Stellen und Ausdrücke. Dies gilt noch mehr für die Kommentare der protestantischen Kritiker, so daß Feldmann[1]) mit Recht schreiben konnte. „Über Zeit und Verfasser des Kap. 23 gehen die Meinungen weit auseinander. Es wird sogar geleugnet, daß 23, 1—14 ein Ausspruch über Tyrus sei." Der Raum, welcher zur Zeit in dieser Zeitschrift zur Verfügung steht, erlaubt weitläufige Auseinandersetzungen nicht. Doch kann auch die folgende kurzgedrängte Behandlung zur Klärung der Auffassungen beitragen.

Spruch über Tyrus

1 Heulet, ihr Tharsisschiffe, denn verwüstet ist eure Feste![1])
Da sie vom Land der Kittäer herkamen, ward es ihnen kund.

2 Verstummet, ihr Bewohner des Küstenlandes, ihr Kaufleute von Sidon,[2])
ihr Meerfahrer, die ihr seine (der Feste) Boten seid auf großen Wassern:

3 Die Saat des Schichor, die Ernte des Nil waren ihr Ertrag
und der ward zum Erwerb der Völker.

4 Schäme dich, Sidon, denn es spricht die Meeresfeste:[3])
Ich habe nicht in Wehen gelegen, noch geboren,
und nicht Jünglinge großgezogen, noch Jungfrauen emporgebracht.

5 Wann die Kunde zu den Ägyptern kommt,
erbeben sie bei der Kunde über Tyrus.

6 Wandert hinüber nach Tharsis, heulet, ihr Küstenbewohner!

7 Ist das eure fröhliche (Stadt), deren Ursprung in der Urzeit liegt,
die ihre Füße trugen, in der Ferne zu siedeln?

8 Wer hat solches verhängt über Tyrus, das Kronen tragen ließ,
dessen Kaufleute Fürsten waren, dessen Händler Hochangesehene der Erde?

9 Jahwe der Heerscharen hat es verhängt,
um zu schänden den Hochmut jeglicher Pracht,
um klein zu machen die Hochangesehenen der Erde.

10 Ziehe in dein Land, Tochter Tharsis, denn es gibt keinen Schutzhafen mehr.

11 Er hat seine Hand ausgestreckt über das Meer, hat Königreiche erschüttert,
Jahwe hat wider Kanaan befohlen, seine Festungen zu zerstören.

12 Und er sprach: Nicht mehr sollst du fröhlich sein,
du geschändete Jungfrau Tochter Sidons,
zu den Kittäern steh auf, zieh hinüber, auch dort wird für dich keine Ruhe sein.

13 Siehe das Land der Chaldäer, das ist das Volk — nicht war es Assur —,
das (das Volk der Chaldäer) hat es (die Tochter Sidons = Tyrus)
für Wüstentiere hergerichtet,
man errichtete seine (Belagerungs-)Türme, zerstörte ihre (Tyrus') Paläste,
machte es zum Schutthaufen.[4])

---

[1]) Das Buch Isaias I, S. 283.

14 Heulet, ihr Tharsisschiffe, denn verwüstet ist eure Feste!

15 Und es wird geschehen an jenem Tage:
Vergessen wird sein Tyrus 70 Jahre lang, wie die Tage eines Königs;
am Ende der 70 Jahre wird es Tyrus ergehen, wie es heißt im Lied von der Buhle:

16 Nimm die Zither, durchziehe die Stadt, vergessene Buhle,
spiele schön, sing eifrig Lieder, daß man dein gedenke!

17 Und es wird geschehen: Am Ende der 70 Jahre wird Jahwe Tyrus heimsuchen, und es wird wieder zu seinem Buhlerlohn kommen,
und es wird buhlen mit allen Königreichen der Erde, die auf dem Erdboden sind.

18 Doch wird sein Ertrag und sein Buhlerlohn ein Heiliges sein für Jahwe,
er wird nicht angesammelt und aufbewahrt werden,
sondern jenen, die Jahwe wohlgefallen[5]), wird ihr Ertrag gehören,
zum Sattessen und zur stattlichen Kleidung.

Textkritische Bemerkungen

[1]) Zu V. 1: Der Vers wird in V. 14 wiederholt; daher statt מִבַּיִת zu lesen מָעֻזְּכֶן.

[2]) Zu V. 2: Statt מַלְאוּךְ : וּבְמַיִם רַבִּים ist zu lesen: מַלְאָכָיו בְּמַיִם רַבִּים. Siehe Kittel BH z. St. Durch richtige Trennung und Verbindung des überlieferten hebräischen Konsonantentextes ergibt sich ohne Änderung des Konsonantenbestandes ein Text, welcher sich gut in den Zusammenhang fügt; die Worte „auf großen Wassern" sind zu V. 2 zu ziehen.

[3]) Zu V. 4: יָם ist zu tilgen; es ist durch das folgende מָעוֹז הַיָּם richtig gestellt. Der Zusammenhang fordert die Erwähnung der Hauptstadt, der Feste d. i. Tyrus.

[4]) Zu V. 13: Der Text der Vg: *Ecce terra Chaldaeorum; talis populus non fuit, Assur fundavit eam: in captivitatem traduxerunt robustos eius, suffoderunt domus eius, posuerunt eam in ruinam,* entfernt sich zu sehr vom hebräischen Texte. Die Ausführungen von Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias S. 282—84, zeigen, wie schwer es ist, diesen Text entsprechend zu deuten. TM ist zu übersetzen wie oben. So entspricht der Vers dem Kontexte, welcher die Schilderung von der Verwüstung von Tyrus bringt und auch das Volk nennt, welches das Vernichtungsgericht nach Jahwes Willen zu vollziehen hat.

[5]) Zu V. 18: Ansprechend ist der Verbesserungsvorschlag von Torczyner (ZDMG 66,397), für לַיֹּשְׁבִים לִפְנֵי יח׳ zu lesen לַיְשָׁרִים ל׳ יח׳ „jenen, die Jahwe wohlgefallen". Vgl. zur Phrase Prov 14, 12; Jr 27, 5.

Der Spruch über Tyrus gliedert sich in vier Strophen. Die erste Strophe (VV. 1—5) schildert den gewaltigen Eindruck, welchen der Sturz der stolzen Handelsstadt Tyrus sowohl bei den Bewohnern des Küstenlandes (Phönikiens) wie auch in Ägypten hervorruft. In der zweiten Strophe (VV. 6—10) wird vom Propheten betont, daß Gott der Herr dieses Gericht über Tyrus verhängt hat, um den Hochmut der Menschen zu demütigen. Die dritte Strophe (VV. 11—14) schildert das über Tyrus ergangene Gericht und nennt das feindliche Volk, das Gott gegen Tyrus und Kanaan (d. i. Phönikien) aufbietet. Da aber Gott schlägt, um zu heilen, so wird in der vierten Strophe (VV. 15—18) auch für Tyrus, ähnlich wie früher für Moab 16,5, für Kusch 18,7, für Ägypten und Assur 19, 18—23, ein neuer Aufschwung in Aussicht gestellt, der aber dem Reiche Gottes dienstbar sein soll.

Der Ursprung der phönikischen Städte Sidon und Tyus reicht in alte Zeit, bis ins 2. Jahrtausend v. Chr., zurück. Hauptstadt war bis c. 1000 v. Chr. Sidon; aber schon zur Zeit Hirams I. (979—945), des Zeitgenossen Salomons

hatte Tyrus den Vorrang. Nach der alten Hauptstadt Sidon wurden auch die Tyrer als Sidonier bezeichnet (3 Kön 5,15.20; 16,31); Sidon hieß das südliche Phönikien etwa bis Beirut. Daher bezeichnet auch in der folgenden Weissagung Sidon das Land Phönikien. Die Stadt Tyrus lag auf einer Insel, welche ungefähr 600 m von der Küste entfernt war; daher wird Tyrus in unserer Weissagung als „Meeresfeste" bezeichnet. Auf dem Festlande, Tyrus gegenüber, lag ebenfalls eine Stadt, die in den Keilinschriften Uśu genannt wird. Alexander der Große führte einen Damm nach der Insel hin auf. So gelang es ihm, die Inselstadt nach sieben Monaten einzunehmen.

Von neueren Exegeten (s. Condamin und Fischer) wird die Weissagung (VV. 1—14) auf den Zug des Assyrerkönigs Sennacherib gegen Sidon und Tyrus bezogen. Dieser eroberte 701 Sidon, Festlandtyrus und einige Küstenstädte, konnte aber Inseltyrus nicht einnehmen. Elulaeus, der König von Tyrus-Sidon, floh nach Cypern. Aber in der Weissagung selbst wird V. 13 das Volk der Chaldäer als das von Jahwe gegen Tyrus aufgebotene feindliche Volk genannt. Im Namen „Chaldäer" stimmen alle alten Texteszeugen überein. Daher ist nach diesem einmütigen Zeugnis die Weissagung auf den Zug des Nabuchodonosor zu beziehen; auf ihn und die Babylonier (Chaldäer) als Vollstrecker des angekündigten göttlichen Gerichtes weisen auch die folgenden 70 Jahre hin, welche offenbar auf die 70 Jahre der chaldäischen Herrschaft gehen. Wenn von neueren Exegeten (s. Condamin, Feldmann, Fischer) die vierte Strophe (VV. 15—18) als späterer, nachexilischer Zusatz betrachtet wird, so wird dabei der Umstand nicht beachtet, daß der Spruch über Tyrus ein in vier Strophen symmetrisch aufgebautes Lied ist, bestehend aus vier Strophen zu 7—5—5—7 Versen, so daß sich die erste und vierte, die zweite und dritte Strophe entsprechen. *„Omissis ultimis versibus integritas schematis metrici, stropharum symmetria, argumenti quoque perfectio perit"* [3]).

Der Hauptgegenstand der Weissagung, die Ankündigung des Sturzes von Tyrus, wird vom Propheten dichterisch wirkungsvoll an die Spitze gestellt. Die Tharsisschiffe, welche von der phönikischen Kolonie Tartessus im südwestlichen Spanien in die Heimat zurückkehren, sollen heulen, weil ihre Feste, nämlich Tyrus, verwüstet ist. Da sie vom Lande der Kittäer, d. i. der Insel Cypern, deren Hauptstadt Kition war, heransegelten, ward ihnen die Schreckenskunde. Auch die Bewohner des Küstenlandes, die Kaufleute von Sidon (Phönikien), die Meerfahrer, welche die Boten der Feste, nämlich der Meeresfeste Tyrus, auf den großen Wassern sind, sollen vor Entsetzen und Schmerz verstummen; denn mit dem Handel von Tyrus ist es vorbei. Die sidonischen Meerfahrer brachten die Aussaat des Schichor, d. i. die Ernte der Saatfelder am pelusinischen Nilarm, und überhaupt die reiche Nilernte in den Getreidehandel, und so wurde, was die phönikischen Kaufleute in Ägypten erhandelt hatten, zum Erwerb und Gewinn der Völker. Sidon (Phönikien) soll jetzt auch beschämt sein und erbleichen, denn es spricht die Meeresfeste (Tyrus, V. 4): „Ich habe nicht in Wehen gelegen noch geboren, und nicht Jünglinge großgezogen noch Jungfrauen emporgebracht." Tyrus ist hier als Mutter gedacht, welche plötzlich alle Kinder verloren hat,

[3]) Zorell bei Knabenbauer, Com. in Is. I², p. 495.

als hätte sie nie geboren, nie ihre Kinder großgezogen und emporgebracht. Ja, bis zu den Ägyptern soll die furchtbare Kunde vom Untergang von Tyrus dringen, und diese sollen erbeben, weil ihr Handelsverkehr mit Tyrus und Phönikien ein so plötzliches Ende gefunden hat, und weil nun nach dem Falle des Bollwerkes Tyrus der Feind auch vor den Toren von Ägypten steht. In der Tat hat sich auch Nabuchodonosor von Tyrus nach Ägypten gewandt.

Die zweite Strophe (VV. 6–10) beginnt wieder mit der Schilderung des furchtbaren Ereignisses, des Sturzes von Tyrus. Der Prophet fordert die Küstenbewohner Phönikiens auf, trauernd hinüberzuwandern in ihre ferne Kolonie Tharsis; denn Tyrus, die fröhliche Stadt, deren Ursprung in der Urzeit liegt, die ihre Füße trugen, in der Ferne — in den weit entlegenen, von Sidon und Tyrus aus gegründeten Kolonien — zu siedeln, ist nicht mehr. Jahwe wollte den Stolz und die Pracht der großen Handelsstadt, welche ihre Kaufleute Kronen tragen und zu fürstlichen Ehren emporsteigen ließ, demütigen und strafen (V. 9): „Jahwe der Heerscharen hat es verhängt, um zu schänden den Hochmut jeglicher Pracht" (die prächtigen Heiligtümer der Stadt, insbesondere den Tempel des Gottes Melkart) „und um klein" (verächtlich) „zu machen die Hochangesehenen der Erde." Und (durch die Figur der Inclusio V. 6 wiederholend) fordert der Prophet nochmals auf (V. 10): „Ziehe in dein Land, Tochter Tharsis, denn es gibt keinen Schutzhafen mehr", nämlich in der verwüsteten alten Mutterstadt Tyrus.

Der heutige hebräische Text von V. 10 wird übersetzt: „Überströme dein Land gleich dem Nil, du Volk von Tharsis, es gibt keine Fessel (eig. Gürtel) mehr", d. h. durchziehe frei dein Land, du Volk von Tharsis, die Fessel der tyrischen Herrschaft ist gelöst. Dagegen sei kurz bemerkt: Der Zusatz כְּיְאֹר „gleich dem Nil" fehlt in LXX. עִבְרִי (V. 10) ist im gleichen Sinne zu nehmen wie עִבְרִי (V. 6). מְזַח Gürtel ist hier zu verstehen = schützende Mole (E. König, Lexikon s. v.). So ergibt sich in Beachtung der vom Propheten gebrauchten Kunstfigur der Inclusio der oben angegebene Text: „Ziehe in dein Land, Tochter Tharsis, denn es gibt keinen Schutzhafen mehr." V. 10 schließt die zweite Strophe mit Wiederholung desselben Gedankens von V. 6, des ersten Verses der Strophe, durch die Figur der Inclusio ab. — Daher empfiehlt sich auch nicht, den hebräischen Text nach LXX ἐργάζου τὴν γῆν σου zu ändern עִבְדִי und zu übersetzen: Bearbeite (nunmehr) dein Land; denn für Tharsisschiffe gibt's keinen Hafen mehr" (so Joh. Fischer z. St.).

Die dritte Strophe (VV. 11–14) wiederholt zunächst den Gedanken, daß Jahwe das Gericht über Tyrus und Phönikien verhängt hat (V. 11): „Er hat seine Hand ausgestreckt über das Meer, hat Königreiche erschüttert, Jahwe hat wider Kanaan" (d. i. hier Phönikien) „befohlen, seine Festungen zu zerstören." Daher soll Tyrus, die geschändete Jungfrau Tochter Sidons, nicht mehr fröhlich sein, sondern zu den Kittäern fliehen; aber auch dort wird für die Flüchtlinge keine Ruhe sein. Dann nennt der Prophet das feindliche Volk, das nach Gottes Anordnung das Strafgericht zu vollziehen hat (V. 13): „Siehe das Land der Chaldäer, das ist das Volk — nicht war es Assur — dies (nämlich das Volk der Chaldäer) hat es (die Tochter Sidons = Tyrus) für Wüstentiere hergerichtet", d. h. zerstört und verwüstet. „Man errichtete seine" (des feindlichen Volkes der Chaldäer) „Belagerungstürme, zerstörte ihre (nämlich Tyrus) Paläste, machte es zum Schutthaufen." Wie Isaias in der Weissagung über Babel (Kap. 13) zuerst den feindlichen Ansturm und

die Schrecken desselben geschildert und erst 13,17 die feindliche Macht angeführt hat, so schildert er auch im Spruch über Tyrus zuerst dessen Sturz und nennt erst in V. 13 das Volk, durch welches nach Gottes Ratschluß derselbe herbeigeführt wird. Die Schilderung der Verwüstung schließt der Prophet mit Wiederholung von V. 1: „Heulet, ihr Tharsisschiffe, denn verwüstet ist eure Feste!"

Mit der Nennung der Chaldäer als des feindlichen Volkes, welches die Zerstörung von Tyrus zu vollziehen hat — und der Name der Chaldäer wird übereinstimmend von allen alten Texteszeugen geboten —, verkündet der Prophet die in der Zukunft liegende Eroberung der Stadt Tyrus durch Nabuchodonosor. Eine Beziehung der Weissagung auf Assur ist daher nicht annehmbar. Dies besagt auch der Zusatz: „nicht war es Assur", wobei es dahingestellt bleiben mag, ob derselbe von Isaias selbst oder von einem späteren Erklärer hinzugefügt ist. Von der Eroberung von Tyrus durch Nabuchodonosor weissagt auch der Prophet Ezechiel 26, 7—14, und Josephus (c. Ap. 1, 20) berichtet aus phönikischen Quellen, Nabuchodonosor habe Syrien und ganz Phönikien unterworfen (καὶ τὴν Φοινίκην ἅπασαν κατεστρέψατο) [3]).

Wenn aber die Macht der Chaldäer gebrochen ist, dann soll auch für Tyrus wieder eine bessere Zeit anbrechen. Was der Prophet früher für Moab 16,5, für Kusch 18,7, für Ägypten und Assur 19, 18—23 in Aussicht gestellt hat, das soll auch für Tyrus Geltung haben (VV. 15—18). Vergessen wird Tyrus sein 70 Jahre lang „wie die Tage eines Königs". Von diesen 70 Jahren heißt es bei Jr 25, 11: *Et servient omnes gentes istae regi Babylonis septuaginta annis.* Daraus erklärt sich der Ausdruck „wie die Tage, die Jahre eines Königs", d. i. für die Dauer der Königsherrschaft der chaldäischen Dynastie. Für diese Zeit wird Tyrus vergessen sein, dann aber wieder aufblühen und durch seine Handelsunternehmungen seinen früheren Ruhm bei den Völkern erringen. In einem Spottlied vergleicht der Prophet das geschäftige, gewinnsüchtige Treiben der Stadt mit dem Treiben einer Buhlerin, die lange vergessen sich nun bettelnd durch Spiel und Gesang wieder in Erinnerung bringen will. Jahwe wird Tyrus in Gnaden heimsuchen am Ende der 70 Jahre, dann wird es wieder zu seinem Buhlerlohn, zu seinem Handelsgewinn kommen und buhlen, d. h. seinen Handelsverkehr treiben mit allen Königreichen der Erde. Jahwe aber, so betont der Prophet, wird Tyrus in Gnaden heimsuchen, weil ein heiliger Zweck durch das Wiederaufblühen des Handels der Stadt Tyrus erreicht werden soll. Es soll dieser Handelsgewinn nicht angesammelt und nicht aufgehäuft werden, sondern den treuen Jahweverehrern, die vor Jahwe wohnen (so TM), oder wohl besser (s. oben die textkritische Bemerkung z. St.) denen, die Jahwe wohlgefällig sind, dienen „zum Sattessen und zur stattlichen Kleidung". „Stattliche Kleidung" bedeutet nach orientalischer Auffassung Ansehen (s. Is 3, 6) und daher „Sattessen" entsprechend Wohlfahrt und Wohlergehen. Es soll also der Handelsgewinn der Stadt Tyrus in Zukunft höheren Zwecken des Reiches Gottes dienstbar gemacht werden; denn Gottes Sieg über die Nationen ist auch ein Sieg für Gottes Reich.

---

[3]) Siehe Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias, S. 284; Com. in Is. I², p. 491.

NEUERSCHEINUNGEN

Wilhelm Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua (Beihefte zur Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 68). gr. 8° (VII u. 282 S.) Berlin 1938, Töpelmann. RM. 18.—.

Die Urkundenhypothese scheint zur Erklärung der Entstehung des Pt je länger je weniger genügen zu wollen. Ein Zeugnis dafür ist die vorliegende Arbeit R.s, deren Ergebnis u. a. so formuliert wird, daß es „einen E ... im Sinn einer Quellenschrift gar nicht gibt" (263). Als solche „lückenlose", „durchlaufende Quellen" stellen sich P (253) und vor allem J dar, welch letztere „durch allerhand Einschübe und Zusätze erweitert wurde und in der auch einzelnes ... nicht mehr an seinem ursprünglichen Platze steht". Die für unser Gefühl trotz der „einheitlichen Konzeption" vorhandenen Spannungen und Unausgeglichenheiten rühren daher, daß J „nicht freier Erzähler, sondern zugleich Sammler ist" (255). Im besonderen ist „vieles von dem, was herkömmlicherweise zu E rechnet, zu J zu schlagen" (257). An Stelle der Urkundenhypothese tritt also die Ergänzungshypothese, wenn auch noch nicht als vollständige Siegerin (P!). Dieses Ergebnis begründet R. durch sorgfältige Nachprüfung der kritischen Quellenscheidung. Dabei erscheinen die gebräuchlichen Beweise für die verschiedenen Quellen der Reihe nach außer Kurs gesetzt:

Die Gottesnamen: *'ĕlōhîm* an vielen Stellen appellativ, z. B. Ex 3. 4 (S. 12) oder im Gegensatz zu Mensch, ebd. u. 20, 19—21 (46). „Daß man daraus (aus „Gotteswerk" und „Gottesschrift" Ex 32, 16) ein Kennzeichen von E macht, sollte eigentlich nicht vorkommen" (50). „Allen sachlichen Erwägungen zum Trotz geben letztlich doch die Gottesnamen den Ausschlag für die Quellenscheidung", heißt es mißbilligend S. 42 u. a. m. Der Sprachbeweis, u. a. mit Berufung auf Cassuto, La Questione della Genesi (S. 2 Anm.; s. ZkTh 63 [1939] 229—33), z. B. Ex 2, 5 *'āmā*: „ein heilsames Mittel gegen diesen »Beweis« ist die Lektüre des Ruthbüchleins, wo *'āmā* (3, 9) und *šifhā* friedlich beisammenstehn, ohne daß jemand an Quellenscheidung denkt" (S. 4; ebd. auch Anm. 4). Zu Ex 3.4: „Keinesfalls gibt *Horeb* ein Leitwort für die Quellenscheidung ab" (13); zu Ex 5: „... unbewiesene Meinung, daß J von dem Recht eines guten Erzählers, im Ausdruck zu wechseln, nie Gebrauch gemacht habe" (17). Besonders streng geht R. mit den „Wiederholungen" und „Widersprüchen" ins Gericht. Ex 24, 13 b 15 a stilistisch zu erklären (48); Ex 32, 20—35 handelt es sich „nicht um Parallelrezensionen, sondern um ein Nacheinander" (51); 32, 29 „nicht Parallele zu 27 f. sondern Folge des dort Erzählten" (52 Anm. 2); 33, 5 a bringt einen neuen Gedanken über 3 a hinaus (54) u. v. a. Kein Widerspruch zwischen Ex 19, 21 f. und 17: „ist so selbstverständlich, daß es nicht gesagt zu werden braucht"; eine Verschiedenheit zwischen 19, 18 und 20 „vermag ich nicht zu sehen"; Widerspruch zwischen 19, 19 a und b „ist ein unerlaubter Rationalismus" (43 f.); zu Ex 32, 2 3 „überspannte Logik", zu 17—19 „psychologisches Fehlurteil" (50) u. v. a.

Um so mehr ist es zu bedauern, daß R. auf halbem Wege stehen blieb. Als Beispiel, um daran meine Bedenken gegen R.s Methode geltend zu machen, greife ich den Bericht über die Offenbarung am Sinai (Ex 19—34) heraus, weil gerade hier die kritische Arbeit, der sich R. im allgemeinen anschließt, zu einer heillosen Zersplitterung des Textes geführt hat und weil sich R. großen Dank verdient hätte, wenn er in diesem Abschnitt die „rückläufige Bewegung zur Tradition" kräftiger gefördert hätte. R.s Beweise für die Ausscheidung von Zusätzen und für die durchgreifende Umstellung mancher Abschnitte sind vorwiegend Widersprüche, Unstimmigkeiten und Wiederholungen, die von vornherein stark subjektiv sind und, wie oben gezeigt wurde, von R. selber gelegentlich kräftig

zurückgewiesen werden. Gewiß können Widersprüche, Unstimmigkeiten und Doppelungen Beweise für die Arbeit einer anderen Hand sein, aber nur, wenn sie einer sorgfältigen Prüfung standhalten und wenn sich dem überlieferten Text schlechterdings kein vernünftiger Sinn abgewinnen läßt.

Zu Exodus 19—34. I. Der Dekalog an unrichtiger Stelle; er gehört an Stelle von 34, 10—26. 1) „Mit 19, 19 ist der Zweck der Theophanie (9a) erreicht, deshalb ... erwartet man dahinter nichts mehr" (44. 4). Ihr Zweck ist, „Moses als den Vertrauten Jahwes zu beglaubigen". Sie „ist mit der Berufung des M. auf den Berg (19, 20) und der Zwiesprache mit Gott (19, 19) abgeschlossen. Dementsprechend ist auch M. bereits wieder zum Volk zurückgekehrt (19, 25)" (44 unten). „19, 25 ist der notwendige Schluß ... aber jetzt verstümmelt, denn auf *waj-jômer* muß notwendig noch etwas gefolgt sein ... »ihr habt nun erlebt, wie Jahwe aus dem Gewölk mit mir geredet hat, darum vertraut mir«" (44. 4). — 2) 19, 19 und 20 umzustellen. „V. 20, die Verwirklichung von 9 a α 11 b ist hinter 19 b unmöglich" (43 f.), weil nach 19 b Jahwe schon am Sinai ist, nach 20 aber erst auf den Sinai kommt. — 3) „Die Meinung scheint zu sein, daß Jahwe zu dem noch versammelten Volk von dem feuer- und rauchumhüllten Berg herab redet ... So ... Dt 4, 11 ff. 36; 5, 4 ... Aber das müßte doch deutlicher gesagt werden" (44 unten). — 4) „Auch ein Anschluß des Dekalogs an 19, 19 b nicht möglich: Wenn dort Jahwe dem Mose im Donner antwortet, ist das doch etwas völlig anderes als eine große Rede Jahwes ans Volk" (44 f.). — 5) „In Kap. 19 keine Voraussetzungen für 20, 19." „Das Volk hatte in oder nach Kap. 19 gar keinen Anlaß, eine Anrede Gottes zu gewärtigen ... Die Meinung, das Volk hätte eigentlich selbst auf den Berg steigen sollen, so daß 19, 17 die Vorbereitung zum Aufstieg darstellte, konnte nur durch falsche Exegese von 19, 13 b entstehen" (45 Mitte). — 6) 19, 21—24 ist ein Zusatz, um „den vorliegenden Text ... näher zu erläutern", daß „das Verbot von 19, 21 f. wirklich auch den Priestern" gelte (261; s. auch 41. 2). — 7) „20, 18—20 die Brücke von dem nachträglich an seinen (jetzigen) Platz gestellten Dekalog zu dem nachträglich eingeschobenen Bb", daher sekundär (45 f.). — 8) Ergebnis: „Die Verkündigung der Gebote mußte in einem feierlichen Akt erfolgen, wie das in Kap. 34 dargestellt wird" (44 unten). — Zu 1) Ist das wirklich der einzig mögliche Zweck der Gotteserscheinung? 20, 1 ff. läßt erst den eigentlichen Zweck erkennen[1]). Mit welchem Recht schiebt man die das bestätigende Überlieferung des Dt beiseite (S. 44 unten)? 19, 19 ist das erwähnte Zwiegespräch nicht; es wird dazu erst durch die Umstellung mit V. 20. Die beiden Ipf-Formen *jᵉdabbᵉr* und *jᵉ'annennû* dienen „zum Ausdruck von Handlungen, die sich in der Vergangenheit ... je bei Gelegenheit wiederholten"[2]). Es wird beschrieben, wie sich das Gespräch zwischen Gott und M. vollzog. Wie kann sich Gott dem Menschen vernehmbar und verständlich machen? Antwort: (Wenn) M. redete, antwortete J. — nicht mit Donner, sondern mit (menschlicher, hörbarer, verständlicher) Stimme. Wenn in den VV. 20—24 Rede und Gegenrede berichtet wird, dann liegt es am nächsten, darin das vorerwähnte Zwiegespräch zu sehen und es ist unbegründet, diese VV. auszuscheiden. — Zu 2) 19, 18 f. sind nicht historischer Bericht, sondern Schilderung, daher nicht Ipf. consecut. (*waj-jiqṭôl*-Formen), sondern 18a Nominalsatz, der einen Zustand ausdrückt. 18 b α Ipf. consecut. zum Ausdruck einer näheren Erklärung[3]): Und zwar stieg sein Rauch auf wie usw. 18 b β: Die Schilderung fortgesetzt im Ipf. consecut. Weil die Schilderung im V. 19 fortgesetzt wird, so ist 18 b β *hā-hār* festzuhalten gegen LXX *hā-'am*. Die Zeit-

[1]) Vgl. das in der hebräischen Literatur zu beobachtende Stilgesetz, auf das W. Baumgartner, Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil. Eucharisterion, Hermann Gunkel dargebracht (1923) 145—47, und A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuelbüchern (Bibl. Zeitfr. XI, 6/7) 27 ff. aufmerksam machen. S. ZkTh 60 (1936) 202 f.

[2]) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm., 28. Aufl., § 107 e, wo auch Ex 19, 19 zitiert wird.

[3]) S. Joüon, Gramm. de l'Hébreu bibl. § 118 j.

sphäre der Ipfa consecut. 18 b ist aus dem Charakter des vorausgehenden Tempus oder Tempusäquivalentes zu erschließen (Ges. 111 o). Das Ipf. cons. V. 20 ist dann entweder einfache Aufeinanderfolge oder abschließende Zusammenfassung (Ges. 111 k): Da stieg also J. auf den Berg Sinai herab. 18 a β: In dem von einer Konjunktion eingeleiteten Nebensatz (Kausalsatz) kann kein Ipf. cons. stehen, so daß *jārad* hier nicht notwendig Plusquamperf. sein muß[4]). Hier kann es aber gar nicht so übersetzt werden, weil sich sonst der von R. 43 f. erwähnte Widerspruch ergäbe, den wir nach den Grundsätzen einer gesunden Auslegung keinem Erzähler zumuten dürfen, solange wir seinen Worten anders einen gesunden Sinn abgewinnen können. — **Zu 3)** Ist deutlich genug gesagt. — **Zu 4)** Aus diesem Grund ist die Übersetzung „im Donner" eben unrichtig (s. oben zu 1). — **Zu 5)** S. zu 1) Ende. Durch 19, 17 wird erst klar, wie 13 b zu verstehen ist; vgl. das oben zu 1) erwähnte Stilgesetz. — **Zu 6)** Dieser Grund gilt nur für V. 22, nicht für 21. 23 f., deren Ausscheidung nicht gerechtfertigt ist. Wenn man sich V. 22 unter den Anordnungen zur Vorbereitung auf das Kommen Gottes (10—15) erwartet, so mag er tatsächlich dorthin gehören oder seine Stellung hier erklärt sich durch das erwähnte Stilgesetz. — **Zu 7)** Brücke zum Bb sind nur 20, 21 f. Die VV. 18—20 sind vollkommen verständlich, auch wenn das Bb nicht folgt, als Schilderung der Wirkung des Erscheinens Gottes auf das Volk. — **Zu 8)** Der Zusammenhang des Kap. 19 fordert den Dekalog an seiner jetzigen Stelle.

II. Kap. 24. **1)** 24, 7 und 8 umzustellen, „da von einem »Bb füglich erst nach Abschluß des Bundes geredet werden kann" ... Auch würde sonst „die einheitliche Kulthandlung (V. 6. 8) durch die Vorlesung des Buches unterbrochen" (47). — **2)** „24, 3—8 ursprünglich nicht das Bb, sondern der Dekalog die Urkunde, ... auf Grund deren der Bundesschluß erfolgte ... 24, 3—8 ursprünglich hinter 34, 28" (47). — **3)** 24, 9—11 auch ein „Bundesschluß in hochmythologischer Form", parallel zu 3—8. — **Zu 1)** Der Ausdruck Bb proleptisch gebraucht wie nach S. 25 *hap-pesaḥ*. Der zweite Grund ist „überspannte Logik" (vgl. 50 zu Ex 32, 2 f.). — **Zu 2)** Auch in diesem Falle ist es durchaus möglich, daß M. das Bundesgesetz aufgeschrieben hat, um es vorlesen zu können. Daß ihm Gott das Gesetz auf Steintafeln übergeben wollte, braucht er vorher nicht gewußt zu haben. Wenn durch den Zusammenhang das Bb (Ex 20—23) gefordert wird, so ist eben allen Ernstes zu erwägen, ob nicht das Bb doch älter ist als die Richterzeit (vgl. 45), oder ob nicht hier ein älteres, später veraltetes Bundesgesetz durch ein jüngeres ersetzt wurde. — **Zu 3)** Warum kann die Bundesschlußzeremonie nicht zweimal stattgefunden, bzw. aus zwei Akten bestanden haben, der eine in streng juridischer Form, wobei Gott durch M. vertreten wurde, der andere in der persönlichen Gegenwart Gottes, wobei das Volk durch die Ältesten vertreten war. Die Ältesten sollten aus der Schau der Herrlichkeit Gottes einen kräftigen Beweggrund schöpfen zur Beobachtung des Gesetzes für sich und das Volk. Damit erledigt sich der „sekundäre Charakter von V. 1 f. von selbst" (48).

III. Kap. 32 nachjahwistische Tendenzerzählung, parallel zu Kap. 34. **1)** „Daß das goldene Kalb auf das Stierbild von Bethel (und Dan) geht, ... lehrt ja schon die Übereinstimmung von 32, 4 b (8 b) mit 3 Rg 12, 28" (48. 1). — **2)** 24, 12—15 18 b „stellt die Einleitung zum Kap. 32 dar", daher parallel zu Kap. 34 (48. 3); „weist wegen der Verwandtschaft mit 17, 8 ff. („Nennung des Trios Josua-Aaron-Hur" 48. 3) auf ältere Überlieferung", da Josue hier Kriegsmann, 24, 13 32, 17 33 aber „Diener des M." ist (53. 4 u. Anm. 2). — **3)** „Daß die Erzählung ursprünglich nicht am Sinai spielte, sondern an Baal Peor gebunden war" (nach Greßmann: 53. vgl. Anm. 4). — **4)** Ergebnis: „Kap. 32—34 bilden jetzt im Text deutlich eine pragmatische Erzählung ... Aber dieser Pragmatismus ist erst nachträglich hergestellt und nicht quellenhaft, da er Stücke verschiedener Quellen verbindet ... Auch hinsichtlich der Gesetzestafeln kein echter Zusammenhang zwischen Kap. 32 und 34. Denn Kap. 32 ist eine dem Gesamtaufriß fremde Erzählung, da sie aus nachjahwistischer Zeit stammt (48 f.), während Kap. 34,

[4]) Wie z. B. Holzinger in der „Kautzschbibel". 3. Aufl.

dessen Zugehörigkeit zu J unbestritten ist, ein notwendiges Glied der Haupterzählung ist, in der ja bis jetzt die Mitteilung des Dekalogs noch nicht erzählt war" (58. 1). — **Zu 1)** Die Übereinstimmung kann auch vom Verf. des Kn-Buches gewollt sein, um den Götzendienst von Bethel mit dem am Sinai zu vergleichen. Sie ergibt sich aus der Übereinstimmung der Tatsachen. Daß nicht Ex 32, 4 b 8 b Nachahmung von 3 Kn 12, 28 ist, sondern umgekehrt, wird erhärtet durch Neh 9, 18, wo mit der gleichen Formel auf Ex 32 angespielt wird. Außerdem sind die erwähnten Worte eine häufige sakrale Formel, die sich dem Verf. des Kn-Buches geradezu aufdrängen mußte: *'ālā* V mit Gott (Jahwe, ich, du) als Subjekt, mit Israel (dich, euch, sie, die Söhne Israels, dieses Volk, unsere Väter, eure Väter) als Objekt und mit der Ortsbestimmung „aus (dem Lande) Ägypten"; vgl. die fast wörtliche Übereinstimmung Lv 11, 45 Dt 20, 1 Jos 24, 17 4 Kn 17, 7. — Die Erklärung von 32. 20 und die Ausscheidung von 20 b („späterer Zusatz auf Grund von Nm 5" 51 c) ist willkürlich. — Von einem hinter 32, 25 gestrichenen Strafwort gegen Aaron weiß Dt 9, 20 mit der Fürbitte des M. für A. nichts (52). — Ist demnach Kap. 32 nicht spätere Tendenzerzählung, dann muß 32, 35 kein späterer Zusatz sein (53). — **Zu 2)** Josue Kriegsmann und daneben Diener des M., vielleicht besser „Adjutant", schließt sich nicht aus. — **Zu 3)** Die Feinde (32, 17. 25). „die es am Sinai nicht gab", sind die 17, 8 erwähnten Amalekiter. Daß es Wasser (32, 20) und wohl auch einen Bach am Sinai gab (Dt 9, 21), ist Voraussetzung für den über ein Jahr währenden Aufenhalt Israels. Die „Berge" (32, 12) als Gegenbeweis gegen Sinai ist mir unverständlich. Das Wortspiel *pūra'* — *Pᵉ'ôr* beweist nichts.

IV. Kap. 33, 1—11. **1)** „33, 1—3 a sind verheißend, während von 3 b an wieder die ungnädige Gesinnung Jahwes hervortritt, mit der Kap. 32 geschlossen hatte, unterbricht also den Zusammenhang von 32, 34 mit 33, 3 b ff." (53. 1). — **2)** 33, 1 kann „nicht Fortsetzung von 32, 34 sein" wegen der „Parallelität beider Verse" (ebd.). — **3)** „33, 2 kann nicht ursprünglich sein, weil hinter ihm das Wort des M. (32, 12) . . . nicht am Platz ist." „Ist eine nachträgliche Umbiegung von 32, 34 a: dort das Mitgehen des Engels an Stelle Jahwes eine Strafe, hier . . . Verheißung: der Engel repräsentiert Jahwe" (53 f.). — **4)** 33, 3 b wird das Volk angeredet, vorher Moses (ebd.). — **5)** 4 b legt das Volk seinen Schmuck nicht an, 5 b soll es ihn ablegen. 4 b Zusatz, der das Trauern 4 a weiter ausführt; fehlt im Ⓖ, das „sonst kritischen Erwägungen keinen Eingang verstattet" (54). — **6)** „Hinter 33, 6 vermißt man die Mitteilung, was mit dem abgelegten Schmuck geschieht. Da die Aufforderung ihn abzulegen erfolgte, um die Weigerung Jahwes, selbst mitzuziehen, in etwas zu mildern, muß der Schmuck zur Herstellung oder Ausschmückung eines Gegenstandes gedient haben, der Israel auf seinem Weiterzug führen konnte" (54. 2). — **Zu 1)** 1 b nur Umschreibung von 32, 34: „Dorthin, wohin ich dir gesagt habe." 2 a wie 32, 34: „nur einen Engel statt Jahwes". 2 b 3 a mag spätere Auffüllung sein, der Rest ist aber ebenso Ausfluß der Ungnade wie 32, 34. — **Zu 2)** 33, 1 Anfang einer Episode. Die Wiederholung dient der Schilderung der Lage; ist durch den beizubehaltenden V. 32, 35 (s. oben III, zu 1) von 32, 34 getrennt. — **Zu 3)** 32, 2 wird nur ganz unbestimmt ein Engel als Begleiter versprochen, M. bittet um nähere Angaben; vgl. auch ZkTh 56 (1932) 511. Den Unterschied zwischen Strafe und Verheißung kann ich nicht herausfinden. — **Zu 4)** Ähnliche Übergänge sind in der Hl. Schrift oft zu beobachten, ohne verschiedene Quellen anzudeuten[5]). — **Zu 5)** 3 b einmaliger Vorfall, 5 b 6 von Gott dauernd angeordnetes Verhalten. Das Fehlen in Ⓖ entweder durch gleiche Endung: *waj-jit'abbᵉlû . . . 'alaw*, oder es steckt in dem κατεπένθησαν ἐν πενθικοῖς, „in Trauerkleidern". Aus dieser freien Übersetzung sieht man, daß Ⓖ eine Schwierigkeit empfunden hat, ein Zeichen für die Echtheit, mehr als wenn alles glatt liefe. — **Zu 6)** Diese Mitteilung vermißt man gar nicht; der Schmuck blieb in den Taschen und Truhen seiner Besitzer. — Wieso eine Milderung? Vielmehr eine Verschärfung! Die Übersetzung „dann will ich sehen, was ich für dich tun kann" ist unrichtig. Im Einklang mit 32,

[5]) Vgl. dazu: „kein so außergewöhnlicher Vorgang" zu einem ähnlichen Fall 43 3).

34 ist zu übersetzen: „. . . was ich dir tun werde", welche Strafe ich verhängen werde. Nur dann versteht man, warum M. 33, 12 ff. immer noch um Gnade fleht. Über die Bestimmung des Zeltes und den Zusammenhang von 7—11 mit dem folgenden s. ZkTh a. a. O. 508 ff.

V. Kap. 33, 12—23. 1) „Fortsetzung von 33, 3 b—6 (vom Zorn Jahwes diktierte Aufforderung an M., das Volk wegzuführen; J. weigert sich selbst mitzugehen) kann 12 ff. (der gnädige Gott erbietet sich selbst mitzugehen) nicht sein, weil beide Stücke sich widersprechen" (56. 4). — 2) „33, 17 deutlicher Abschluß." 18—23 „eine Art Kommentar zu 34, 5 f.": wie konnte M. Gott schauen, „wo doch . . . wer die Gottheit schaut, stirbt". Das wird in den „nicht quellenhaften" VV. 18—23 erklärt, wobei „der Kommentator 34, 6 anders auffaßte als er gemeint war", indem 33, 19 Jahwe seinen Namen ausruft, während 34, 5 f. Moses der Rufer ist (57, 5). — Zu 1) 33, 12 ff. zeigt, wie sich der anfangs noch zürnende Gott durch das Flehen des M. allmählich versöhnen läßt; s. ZkTh a. a. O. 511 ff. — Zu 2) V. 18 Wiederholung der Bitte des V. 13 „laß mich dein Angesicht schauen" zum Unterpfand der Verzeihung; also Zusammenhang! Vgl. den von mir a. a. O. kritisch bearbeiteten Text. — 18—23 Erhörung der Bitte und wie sie erhört werden soll. 34, 5 Ausführung dieser Verheißung. 33, 19 b nicht: „und (oder „nämlich daß ich . . .", so Holzinger in der Kautzschbibel) ich erzeige Gnade", sondern: „denn ich erzeige . . ." (kausal; s. Ges.-Kautzsch, Hebr. Gramm. § 158 a). d. h. J. gewährt die Bitte als Unterpfand der Verzeihung; Zeichen dafür: daß ich mich dir zeige und den Namen Jahwe dazu ausrufe (19 a); Grund der Erhörung: ich erweise Gnade, wem ich will (19 b), will sagen: jetzt erweise ich sie dir (vgl. 17 b). Daß 34, 5 f. Moses der Rufende ist, widerspricht dem Text. Mit der richtigen Auffassung von 18—23, bes. von 19 fällt die Schwierigkeit gegen die Ursprünglichkeit von 34, 6 b 7. (57 Anm. 2).

VI. Kap. 34. 1) In der Haupterzählung des J, wozu Kap. 34 gehört, bisher noch keine Mitteilung des Dekalogs. Die Verknüpfung mit dem nicht-jahwistischen Kap. 32 (34, 1 *kā-rišônîm*) ist daher sekundär (58. 1). 2) 33, 10—26 nur „Lückenbüßer" für den Dekalog 20, 1—17, „der nach der Zwischenschaltung der Gechichte vom goldenen Kalb zu sehr am Schlusse stand und deshalb gleich hinter Kap. 19 eingestellt wurde, wo er sachlich (nicht literarisch) auch hingehört". „Damit fällt auch V. 27, die dazugehörige Unterschrift" (59. 3). — 3) 34, 9 „fällt aus dem Rahmen der Gesetzesübermittlung heraus und ist von anderswoher zusammengestoppelt" (59). — Zu 1) u. 2) Erledigt sich durch den Nachweis, daß a) der Dekalog 20, 1—17 an seinem Platz ist (s. oben I), und b), daß Kap. 32 samt Zubehör keine spätere Tendenzerzählung ist (s. oben III). Damit erledigt sich auch, daß die Zeremonie des Bundesschlusses 24, 3—8 ursprünglich hinter 34, 28 stand (47. 2), ebenso, daß 32, 7—14 Einschub ist, weil es „den jetzigen sekundären Zusammenhang von 32—34 voraussetzt" (49. 2). Über 34, 10—26 s. ZkTh a. a. O. 524 ff. — Zu 3) M. wiederholt bei der Gotteserscheinung durchaus psychologisch die Bitte, die ihm durch das ganze Kap. 33 so sehr am Herzen lag.

Ähnliche Fehlgriffe lassen sich in der Behandlung des Textes durch R. noch vielfach anderwärts beobachten. Der methodische Fehler liegt darin, daß R. seinem vorgefaßten kritischen Standpunkt zuliebe von mehreren möglichen Erklärungen gerade jene wählt, die notwendig zum Widerspruch führt, statt einer anderen, die ein glattes Verständnis des Textes ergeben würde. Daraus folgt eine Zwiespältigkeit, indem R. den gleichen Gegenstand, scheinbare Unstimmigkeiten, Widersprüche und Doppelungen verschieden behandelt, sie einerseits scharf ablehnt, andrerseits aber doch zur Grundlage seiner Textgestaltung macht, ohne daß man den Unterschied einsieht. Dieses Verfahren kann kein eindeutiges, unanfechtbares Ergebnis zeitigen. R. kommt von der kritischen Schule her, für ihn ist die Zusammensetzung des Pt aus verschiedenen Quellen ausgemachte Sache. Nun ist doch der überlieferte Text die gegebene Größe, der Aus-

gangspunkt aller Untersuchung, und als Grundsatz muß gelten: der Text ist psychologisch zu durchdringen und aus sich selbst zu erklären. Erst wenn diese Möglichkeit versagt, darf man grundsätzlich versuchen, die Schwierigkeit durch Ableitung aus verschiedenen Quellen zu meistern. Wenn es sich darum handelt, die kritischen Positionen nachzuprüfen, kann man sich nur Erfolg versprechen, wenn man nicht wieder von diesen Positionen ausgeht, sondern es muß die Frage von Grund auf neu aufgerollt werden, ausgehend von der Grundtatsache, dem überlieferten Text. — R.s Arbeit ist aber, so manche Blößen sie auch bieten mag, durchaus nicht ohne Verdienst, vor allem durch den Nachweis, daß der Elohist wohl auch von Ex-Nm „ein Irrweg der Pt-Kritik" ist und indem R. dort, wo er von der kritischen Methode abgeht, das Vorrecht einer Auslegung, die man „psychologisch eindringend" nennen könnte, kräftig das Wort redet. Anfechtbar aber bleibt die positive Textgestaltung 1. wegen der starken Zersplitterung des J und 2. weil man sich allen Ernstes fragen kann, ob sich nicht mit denselben Methoden auch P als „Irrweg der Pt-Kritik" erweisen würde. Immerhin wird man das Buch nicht ohne reiche Anregung aus der Hand legen.

J. Hofbauer.

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Paul Simon, Zur natürlichen Gotteserkenntnis. Zwei Aufsätze. 8° (92 S.) Paderborn o. J. (1940), Bonifacius-Druckerei. RM. 2.40. — Ausgehend vom Grundsatz, daß das Vatikanische Konzil „beweisen" und „erkennen" nicht im philosophisch geprägten Sinn verstehen will, sondern allgemein menschlich, legt S. die Lehre der Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis dahin aus: die Einsicht in einen logisch stichhaltigen Gottesbeweis ist für keine religiöse Erkenntnis notwendig. Auch der Antimodernisteneid schreibt keinem bestimmten Gottesbeweis absolute objektive Sicherheit zu (S. 75. 82). Dem konkreten Menschen genügt der „Beweis" einer realistischen Philosophie (d. i. vorwissenschaftliche Gewißheit) etwa aus dem Erleben der eigenen Kontingenz, verbunden mit der jedem innewohnenden Gewißheit eines Reiches der Wahrheit und der Ideale oder der Sicherheit der Stimme des Gewissens. Irgend eine Art der Gewißheit im Leben, daß Gott da ist, kann (theoretisch) auch zu einer wissenschaftlichen Gewißheit erhoben werden; aber ob das schon geschehen ist, ist eine dogmatisch freie Frage, und darum müssen die Gottesbeweise zur Diskussion stehen. Der Mensch erschließt wertbetonte Lebensfragen nicht schematisch, sondern unter Mitwirkung aller geistigen Kräfte. — Sicher ist, daß die über alles feste Bejahung eines persönlichen Gottes nicht ein Ergebnis des Logos ist. Die Neuscholastiker halten aber doch fest, daß das Nichtbejahen unklug sei in dem Sinne, daß berechtigte rationale Motive für das Nichtbejahen (etwa mangelnde Einsicht) nicht geltend gemacht werden können. In etwa wäre nach S. normalerweise die natürliche Gotteserkenntnis parallel mit dem übernatürlichen Glauben aus dem Glaubenslicht, beide wären arational, d. h. der Ungläubige könnte durch logische Beweise seines Unrechttuns nicht überführt werden. — Jedenfalls ein außerordentlich anregendes Buch.

Fl. Schlagenhaufen.

Johannes Fellerer, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 18). 8° (XVI u. 311 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 10.80. — Deutinger gehört zu den originellsten Denkern; er fühlte die Kraft in sich, über seine Vorgänger hinauszukommen. Leider fehlte ihm die letzte systematische Klarheit nach Sprache und Inhalt und damit der bleibende Einfluß. Als „Glaube" — ganz allgemein — bezeichnet D. das von der Natur gegebene (Willens-)Vermögen, in freier Tat sich dem absolut freien Wesen, Gott, zu unterwerfen. Derselbe freie Wille bewegt auch die Vernunft, diese einem Objekt zuwendend. Schon damit haben Wissen und Glauben ein letztes gemeinsames Prinzip der Erkenntnis; sie haben auch einen gemeinsamen Ausgangspunkt der Erkenntnis: sie gehen von einem absolut gewissen Punkt aus, der nicht (subjektiv) gewiß ist: das Wissen des Subjekts um sein bedingtes Sein. Aufgabe jeder Wissenschaft, sowohl der Theologie als der Philosophie, ist es, ihren Gegenstand durch Rückführung auf diesen Ausgangspunkt als denknotwendig zu erweisen. Das tut die Theologie, indem sie durch Darbietung des Lebenswertes der Dogmen den Glauben an dieselben als ein subjektives Bedürfnis erweist: der Glaubensinhalt führt zur höchsten Entfaltung der menschlichen Freiheit. Theologie wäre also wesentlich apologetisch. — Wirklich anregend sind D.s Auffassungen vom Wunder, das die innere Freiheit im Empfänger voraussetzt. Hierin zeigt sich aber auch die Schwäche D.s: einerseits scheint das Wunder den Glauben vorauszusetzen; denn die innere Freiheit ist ihm eine Folge der Religion (d. i. der freien Unterwerfung unter Gott = des Glaubens), andererseits ist es die Voraussetzung des Glaubens. — Ganz ausgezeichnet ist bei Fellerer die positive systematische Darlegung der Gedanken D.s, die zur Evidenz zeigt, daß D. durchaus originell und orthodox ist. Ist aber D. nicht doch stärker von seiner Zeit (Bolzano) abhängig? Schade, daß die wichtige Frage: natürliche Gotteserkenntnis, die (logisch) daraus folgende absolute Unterwerfung (und der gnadenhafte *pius credulitatis affectus*) und die Beziehung beider zum Glauben, nicht näher behandelt ist. Schl.

Hermann Lais, Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik (Freiburger theol. Studien 58). 8° (112 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 4.—. Noch immer sind die kritischen Bemerkungen Amorts zum Agredastreit von Interesse, zumal Lais in der gediegenen Studie gut hervorhebt, was nach dem heutigen Stand des Wissens an Amorts Kritik zeitbedingt war. Bei Amort meldet sich nämlich insofern der Rationalismus an, als er stark dazu neigt, alle Offenbarungen und Visionen, die einen geschichtlichen Irrtum enthalten, als unecht anzusehen; mit der Möglichkeit, daß Göttliches und Menschliches, Intuition und Phantasie, ineinandergreifen kann, rechnet Amort praktisch nicht. Lais ordnet die bei Amort ziemlich wahllos zusammengetragenen Unterscheidungsregeln systematisch. — Die abschließenden Regeln Amorts (S. 421—423 der Ausgabe von 1750) hätten mehr herangezogen werden können, etwa reg. 20 zu S. 71. Die Frage, ob überhaupt Privatoffenbarungen Gegenstand einer positiven Approbation der Kirche sein können, hat sich Amort leider noch nicht vorgelegt. Schl.

Bruno Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin (Breslauer Studien zur historischen Theologie, N. F. 7). 8° (XV u. 224 S.) Breslau 1940,

Müller u. Seiffert. — Man liest diese hervorragende Dissertation mit großem Gewinn. Wie mühsam haben die großen Theologen gerungen, bis die Lehre von den Visionen und Weissagungen bei Augustinus, Avicenna, Maimonides mit der Erkenntnistheorie eines Aristoteles und den kirchlichen Begriffen zu einer harmonischen Synthese vereinigt war! Und trotzdem ist bei aller Aufgeschlossenheit für die Wirklichkeit — man findet ja Probleme behandelt, die ganz modern anmuten, wie etwa die Begrenztheit des Aufmerksamkeitsfeldes, die Naturanlage zu Visionen — doch bei allen noch manches unbesehen übernommen und weitergegeben worden, wie etwa die Vermittlung der prophetischen Schau durch die höheren Intelligenzen (Engel), die größere natürliche Ansprechbarkeit für wirkliche Visionen im Schlaf. Besonders zu loben ist der Abdruck von schwerer zugänglichen Texten (aus Philipp dem Kanzler, Alexander von Hales, Albert, Bonaventura). Instruktiv ist die Arbeit — und der Artikel des Verf.s im „Angelicum" 16 (1939) 195—244 — zur Frage des „Glaubenslichtes". Thomas sieht das Wesen der Weissagung in der übernatürlichen Urteilskraft; darum ist ihm auch das inspirierte Wort des Hagiographen Gotteswort. Schl.

Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. 2. verb. Aufl. 8° (IX u. 326 S.) München 1940, C. H. Beck. RM. 12.50. — Daß das Buch des großen Religionswissenschaftlers eine zweite Auflage erlebt hat (sie ist posthum, besorgt von Th. Siegfried), wird auch der begrüßen, der die exegetischen Deutungen des Verf.s als großenteils eigenwillig nicht billigt und seine religionsgeschichtlichen Verknüpfungen als zum Teil ungesichert bezweifelt. Eben wegen der Eigenwilligkeit ist die Exegese von Otto anregend, übrigens in ihrer Polemik (z. B. gegen einen Artikel bei Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT) auch gesund. Man wird bei Otto auf sehr wichtige Dinge aufmerksam, z. B. darauf, daß von der Sprechweise Jesu über das Geheimnis des Gottesreiches eine gerade Linie zum Vorstellungskomplex des paulinischen μυστήριον führt, insofern beide den Verborgenheitscharakter des Geheimnisses mit der Vorstellung seiner Offenbarung verbinden; bloß braucht man diese Ideenverknüpfung bei Jesus nicht als Logik henochischer Apokalyptik anzusehen, da es sich ja nur um Folgerungen aus der Tatsache handelt, daß die Art der Mitteilung des Heilsplanes ganz der Vorsehung des Vaters anheimzustellen ist, wie der Plan seiner Initiative entsprang. Henochs Einfluß auf Jesus, das ist überhaupt eine Fehlidee des Verf.s, der er viele Opfer bringt. So darf z. B. um dieser Idee willen die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn erst nach der Enthüllung des Messiasgeheimnisses gegenüber Petrus durch den Vater erfolgt sein. Die Stellen, die eine frühere Verwendung der Bezeichnung bezeugen, werden als nachträglicher Ersatz des einfachen ‚Ich' erledigt, auf Grund der Beobachtung, daß tatsächlich die Überlieferung beide Bezeichnungsformen bietet. Offenbar ist aber der Ersatz des volleren ‚Menschensohn' durch ‚Ich' mindestens ebenso leicht verständlich. Bei aller Ehrfurcht, die Otto vor dem Göttlichen an den Tag legt in seiner ständigen Berufung auf die Kategorie des Heiligen und Numinosen (die übrigens doch nur einen, wenn auch objektivierten Modernismus verdeckt), ist seine Ehrfurcht vor dem Text der Hl. Schrift nicht so stark, daß sie ihn vor fortwährenden Gewaltsamkeiten der Deutung (wie gelegentlich auch der Echtheitsbeurteilung) behüten würde. K. Prümm.

Carl-Martin Edsman, Le Baptême de feu (Acta seminarii neotest. Upsaliensis IX). gr. 8° (237 S.) Uppsala 1940, Lundequist (Leipzig, Lorentz). — Die tüchtige Arbeit zerfällt in zwei Teile. Der erste geht den eschatologischen Vorstellungen nach, die mit dem Begriff Taufe durch Feuer im christlichen Altertum verbunden werden. Zwar dient eine Origenesstelle als Ausgangspunkt und wird dem Ringen des Origenes um den Sinn dieser Begriffsverbindung viel Raum gewidmet (wobei der Hang des großen Alexandriners zur Spiritualisierung und Allegorese schön sichtbar wird), aber die Untersuchung führt sehr bald in Unterströme der Literatur, Valentinianische Gnosis, jüdischen Midrasch und Mystizismus und vor allem (nach Durchmusterung verschiedener Martyrien, des Theodor und der Perpetua-Akten) in die altchristliche apokryphe Apokalyptik. Mit ihr sind — teilweise wenigstens — verknüpft durch die Gemeinsamkeit der Vorstellung von einer Reinigung im Acherusischen See manche ursprünglich koptischen Apokryphen. Von da greift die Untersuchung zurück auf Dan 7,10 (Nachwirkung des dort erwähnten *flumen igneum* in der Ikonographie des Gerichts), um schließlich in die Kommentierung einer beträchtlichen Anzahl von Ephrämtexten einzumünden, die sich mit der jenseitig verstandenen Feuertaufe befassen. — Der zweite Teil geht dem Zusammenhang der Vorstellung einer Feuertaufe mit dem Kult (d. h. mit der sakramentalen Taufidee) nach. Der Verf. legt in das Prinzip der Verknüpfung von Kult und Eschatologie vielleicht mehr hinein als es den Auffassungen wenigstens der "Großkirche" entspricht. Doch stört diese gelinde Überschätzung der grundsätzlichen Bedeutung des Prinzips wenig, weil es auf dem Gebiet, das der Verf. durchgeht, dem der Taufvorstellungen, gerade seinen bevorzugten Sitz hat. In diesem Teil gelingen dem Verf. schöne Einzeluntersuchungen zur Sektengeschichte (innerhalb der Theologie der Sekten, vor allem der Messalianer, war das Motiv besonders beheimatet), aber auch zur Geschichte der Aszese, in deren Literatur es in verschiedenen Abwandlungen (z. B. im Gedanken der Feuersäule, die Christus den Herrn oder auch tugendhafte Menschen anzeigt) vorkommt. — So ist der zwar enttäuscht, der von der Arbeit eine Deutungsgeschichte von Mt 3, 11 und der ideell damit zusammenhängenden Pfingstberichte erwartet, denn der Verf. geht bewußt dem Niederschlag volkstümlicher Verwendung des Motivs der Feuertaufe nach. Aber innerhalb des so begrenzten Rahmens zeigt er eine ungewöhnliche Weite des Horizonts, gesunde Kritik und Sinn für geistesgeschichtliche Zusammenhänge. Am wertvollsten scheint mir der Ertrag für die Geschichte des Motivs von der Auffahrt der Seele. P.

Johann Michl, Die Evangelien Geschichte oder Legende? Der Geschichtswert der Evangelien. 8° (140 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 3.20. — Es gibt wohl kein unerquicklicheres Kapitel der gesamten Apologetik als die Geschichte der liberalen Evangelien- und Leben-Jesu-Kritik des letzten Jahrhunderts. Wohl steht diese heute vor dem totalen, von ihr selbst zugestandenen Bankerott, aber sie hat ihre Wirkung getan. M. zitiert als Zeugnis hiefür das erschütternde Wort des evangelischen Theologieprofessors E. Hirsch: „Das Tor zur christlichen Vergangenheit ist uns allen zugeschlagen ... nur in den Formen der Sehnsucht und des Selbstbetruges ist für den, an dem die Reflexion der letzten Jahrhunderte ihr Werk getan hat, noch ein Verhältnis zur alten Gestalt christlichen Glaubens möglich." Beschränkt sich diese Wirkung in der Hauptsache auf den außerkatholischen Bereich, so hat die liberale Evangelienforschung doch auch

in katholischen Kreisen eine gewisse Unsicherheit und Dämpfung der Glaubensfreudigkeit zurückgelassen. Bücher, wie das vorliegende, die einerseits in unverhüllter Ehrlichkeit die augenblickliche Problemlage der Evangelienforschung dartun, anderseits ebenso sicher den historischen Nachweis führen, daß wir uns mit den evangelischen Berichten über Jesu Leben und Werk in unangreifbarer Position befinden, erfüllen darum auch heute eine wichtige Mission. Wer sich in gedrängter, gemeinverständlicher Form über den gegenwärtigen Stand der Evangelienkritik vergewissern will oder von berufswegen muß, findet hier wissenschaftlich zuverlässige Auskunft. D. Thalhammer.

Anton Gundlach, Lebendiges Wort. Zeugnisse für Christus. 2. Aufl. 12° (184 S.) München 1941, Pfeiffer. RM. 2.40. — Das Buch enthält eine nützliche Sammlung kerniger Worte über Christus aus allen Zeiten mit Bevorzugung der jüngeren Vergangenheit. Fl. Schlagenhaufen.

Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Hrsg. von Julius Tyciak, Georg Wunderle, Peter Werhun. 8° (408 S.) Regensburg 1939, Pustet. RM. 8.50, geb. RM. 9.80. — Das Werk ist, ohne viel Neues bieten zu wollen, so etwas wie eine *Introductio generalis in Theologiam Orientalem* — mit der Lebendigkeit eines von verschiedenen Verfassern bestrittenen Sammelwerkes und allerdings auch mit dem Verzicht auf jene Einheit und Geschlossenheit, die man in einer Einführung wünschen möchte.

Den ersten, kleineren Teil bilden zwei dogmatische Aufsätze: O. Karrer, Der christliche Osten und die Kirche Christi (17—37) und J. Tyciak, Die Theologie des Ostens und das Abendland (38—58). Über die östliche Liturgie handeln O. Casel, Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen (59—74) und K. Kirchhoff, Das heilige Jahr — der heilige Dienst (75—93). Die östliche Frömmigkeit (Aszese, Mystik, Mönchtum) behandeln R. v. Walter, Von russischer Frömmigkeit (94—119), G. Wunderle, Wesenszüge der byzantinischen Mystik (120—150), N. v. Arseniew, Das Mönchtum und der asketisch-mystische Weg in der Ostkirche, besonders in Rußland (151—210), G. Wunderle, Aus der heiligen Welt des Athos (211—230). Über die christliche Kunst des Ostens sind zwei Themen: G. Wunderle, Über die heiligen Ikonen (231—244), A. Hackel, Der Kirchenbau als Symbol (245—258). Den geschichtlichen Teil leitet ein Aufsatz von K. Pfleger, Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens (259 bis 274) ein; es folgen M. Tarchnišvili, Die Una Sancta vor der Trennung (275—293), P. Werhun, Die Geschichte der Union in Byzanz und Südosteuropa (294—310), Die Geschichte der Union im ostslawischen Raum (311—335), P. Krüger, Die Unionen im Orient und Ägypten (336—349), P. Werhun, Die orientalischen Riten und kirchlichen Gemeinschaften (350—368), A. Heitz, Wiederbegegnung von Ost und West in der Una Sancta (369—383), E. Heufelder, Das Band der Einheit (384—392), A. Werle, Die amtlichen Äußerungen Pius' XI. über die Ostkirche (393—402).

Einige Bemerkungen dogmatischer Natur. Wenn man Westen und Osten vergleicht, so liegt es nahe, die typologische Methode anzuwenden; dadurch werden Unterschiede und Ähnlichkeiten deutlich sichtbar. Aber gerade im Dogmatischen tritt, wie in den beiden ersten Aufsätzen offenbar wird, eben dadurch das Gegenteil ein, eine mehr oder weniger versteckte Nivellierung der nicht wegzuleugnenden Unterschiede, indem die dogmatischen Differenzen und damit das letztlich Entscheidende psychologisch, ethnisch, geschichtlich, politisch verstanden werden soll, aber damit auch aufgelöst wird, so daß Karrer sagen kann, daß „kein ernstes theologisches Problem" (35) zwischen West und Ost obwalte. — Noch weiter geht Pfleger. Für ihn scheinen alle dogmatischen Unterschiede doch mehr peripher und sekundär zu sein; Osten und Westen haben gemeinsam die urchristliche Mystik und es ist das Verdienst des Ostens, den Primat der Mystik über alle Theologie — das sei der Sinn des Hesychastenstreites — beibehalten

zu haben. Daraus ist auch das neuorthodoxe Denken in seinem Sinn und seiner Sendung zu begreifen. Es ist nichts anderes als ein „mit rätselhafter Plötzlichkeit und Gewalt aus der russischen Spiritualität empordrängender spekulativer Ausbruch der uralten pneumatischen Sehnsucht", das sich eben deshalb und mit Recht „als orthodox empfindet" (266) und orthodox ist (269). Wir geben die große Bedeutung des neuorthodoxen Denkens, wie es in Solowjew in die Erscheinung trat, zu, wie es erst kürzlich S. Tyszkiewicz (Gregorianum 20 [1939] 156) getan hat; aber es ist doch bezeichnend, wenn Pfleger gerade in Berdjajew und Bulgakow die typischen Vertreter des neuorthodoxen Denkens sieht, bezeichnend, weil offenbar wird, wie sehr nach ihm alle westliche Theologie eher ein Hindernis für die Wiedervereinigung ist. — Solchen Auffassungen gegenüber möchten wir den Beitrag von A. Heitz besonders hervorheben, der das Unionsproblem vor allem unter dogmatischem Gesichtspunkt überschaut und dabei an M. J. Congar, Chrétiens désunies, anknüpft. Die Lehrunterschiede und -gegensätze werden in ihrer vollen objektiven Gegenständlichkeit anerkannt. Es wird aber gerade an dem Beispiel der beiden Unionskonzilien dargetan, wie selbst in der Frage des *Filioque* eine einheitliche Lehranschauung gewonnen werden konnte. Zugleich wird auf die Bedeutung der Theologie in der Unionsarbeit hingewiesen; denn vor dem Eingreifen des Lehramtes muß „die entsprechende historische und spekulative Arbeit der Theologen geschehen", wobei die Theologen „auf die ökumenische Harmonie" hören müßten, „die des öfteren die Lehrgegensätze versöhnt, ohne sie aufzuheben" (378). Damit wird eine Idee aufgegriffen und konkretisiert, die bereits P. Gagarin († 1882) in seinen Schriften ausgesprochen hat; gerade von ihm weiß man, daß er es war, der Solowjew in entscheidender Weise beeinflußt hat. Fr. Lakner.

S. Salaville A. A., Studia orientalia liturgico-theologica. 8° (XV u. 254 S.) Rom 1940, Ephemerides Liturgicae. Lire 40.—. Der Verf. bietet hier eine Anzahl Studien, von denen die drei letzten (203—254) dogmengeschichtliche Gegenstände behandeln, nämlich die Primatauffassung des hl. Theodor Studita und die Lehre vom Hervorgang des Hl. Geistes bei Cyrill und Methodius. Die übrigen betreffen grundsätzliche und praktische Fragen um die Liturgie in der orientalischen Christenheit. Mehrere Aufsätze sind bei Unionskongressen als Vorträge gehalten oder sonst in anschließenden Publikationen veröffentlicht worden. Damit hängt zusammen, daß sie meist mehr einführenden und werbenden als wissenschaftlich weiterführenden Charakter haben, weshalb sie auch nach des Verf.s Absicht vor allem *theologicarum disciplinarum tironibus* (X) nützlich sein sollen. Die Epiklesefrage und das *Filioque* stehen im Vordergrund. Auch den orientalischen Parallelen der Herz-Jesu-Andacht gilt S.s Interesse. Die ausgedehnte Arbeit *De ritu aethiopico* (146—220) mit dem Nachweis, daß es wirklich einen äthiopischen Ritus gibt, der den Erfordernissen christlicher Liturgie genügt, setzt den Liturgiker zunächst etwas in Verwunderung, wird aber einigermaßen verständlich aus den Latinisierungsversuchen mancher Missionäre (146 f.). Das historische Interesse, das sich dabei gelegentlich meldet (184 Anm. 1), hat nicht dazu geführt, in äthiopischen Texten aus Anaphora (155) und Stundengebet (180, zur 9. Stunde) römisches Gut aus dem 3. Jh. wiederzuerkennen.

Etwas überraschend wirkt der zu wiederholten Malen (8 f. 177. 180) erscheinende Protest gegen den von K. Adam und von mir ausgesprochenen Gedanken, daß in der Gebetsweise der Liturgien des Orients infolge der antiarianischen Kämpfe die Menschheit Christi stark zurücktrete und daß zugleich der Begriff des Priestertums Christi neue Züge aufweise. Diesem Protest hat S. kürzlich noch durch eine besondere Arbeit Nachdruck zu verleihen gesucht: *Christus in Orientalium pietate:* Eph. Liturg. 53 (1939) 11—59. 350—385. Darin zeichnet S. ein Bild von orientalischer Christusfrömmigkeit in der Weise, daß aus den Liturgien

und Liturgieerklärern ein reiches Gewebe von Texten geboten wird, die den Gottmenschen als Gegenstand frommer Betrachtung und Verehrung zeigen, näherhin seine Menschwerdung im Schoß der Jungfrau, sein Leiden, daß er als „Lamm Gottes" hinnimmt und vor allem (von S. 357 an ausschließlich dieses Thema) seine durchbohrte Seite. Das Bild ist in sich eindrucksvoll und wem die Texte sonst nicht zugänglich sind, der wird für die Auswahl dankbar sein. Wenn aber diese ganze Arbeit, wie eine lange Anmerkung (S. 13 f.) ausführt, der Zurückweisung jenes Gedankens dienen soll, so verfehlt sie von der ersten Seite an den *status quaestionis*. Der einzige Satz, der aus meinem Buche („Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet", 1925) zitiert wird, steht nicht an der angegebenen Stelle und ist außerdem unrichtig wiedergegeben, offenbar nur aus zweiter Hand. Das ist um so betrübender, als S. schon in seinen „Liturgies orientales" (1932) denselben Angriff vorgetragen und meine Klarstellungen ZkTh 58 (1934) 304 nicht beachtet hat. Es sei darum das Nötige noch einmal kurz dargelegt mit der Bitte, vor weiteren Anklagen das genannte Buch aufzuschlagen.

Nicht ob die Menschheit Christi verehrt worden, noch weniger, ob an sie geglaubt worden sei (Eph. Lit. 17. 350), steht in Frage, sondern ob der verklärte Christus als Mittler zum Vater im Sinne des paulinischen διὰ Χριστοῦ ins Beten und weiterhin ins religiöse Bewußtsein aufgenommen und ob das Hohepriestertum Christi in diesen Liturgien noch im gleichen Sinn wie im Neuen Testament und bei den Vätern vor Chrysostomus verstanden sei; über letzteres Thema enthält das genannte Buch ein besonderes Kapitel (211—233). Das noch so häufig gebrauchte Wort „Hoherpriester" beweist nichts, wenn es vor allem den Konsekrator bedeutet, der durch seine göttliche Allmacht die Wandlung bewirkt. An vielen Stellen enthalten S.s Stellen übrigens selber schon den Gegenbeweis, so besonders wenn er das (von mir eingehend untersuchte und in seinen westsyrischen Ursprung zurückverfolgte) Gebet Οὐδεὶς ἄξιος anführt, in dem Christus gerade als „unser Gott" angeredet wird und als derjenige, der das Opfer nicht nur darbringt, sondern auch entgegennimmt: Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος... Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν. Auch schon die vorherrschende Christusanrede selbst gehört hierher. Damit ist die Menschheit Christi zwar nicht verleugnet, aber der Standpunkt ist so gewählt, daß Christus und Gott für den Blick des Beters in einen Punkt zusammenrücken und daher die (auch ihrerseits nirgends geleugnete) Mittlerschaft Christi ebensowenig ins Bewußtsein tritt wie in den meisten Formen unserer Volksfrömmigkeit. Daß westsyrische Anaphoren eine Ausnahme bilden, wird von mir eingehend erörtert und erklärt (a. a. O. 203 ff.), weshalb die einschlägigen Nachweise S.s unnötig sind (Eph. Lit. 27 – 29). Dabei bleibt es an S.s Texten bemerkenswert, in welcher Stärke z. B. bei byzantinischen Hymnendichtern Christusliebe und Vertrauen Ausdruck finden, eine Stimmung, die sich also trotz jener die ganze Liturgie durchziehenden Gebetsstruktur durchsetzen konnte. Der ganze Fragenkreis wäre eindringendes Studium wert, das aber methodisch anders angefaßt werden müßte, als es von S. geschehen ist.

Jos. A. Jungmann.

Reinhold Pabel, Athos, der Heilige Berg. Begegnung mit dem christlichen Osten. 8° (XVI u. 192 S., 32 Bildtafeln, 1 Karte). Münster 1940, Regensberg. Geb. RM. 7.60. — Das neue, gut ausgestattete Athosbuch, das Reisebericht und Auswertung zugleich ist, gibt zunächst von der äußeren Einrichtung und dem inneren Leben in den verschiedenen Klöstern des Hl. Berges eine anschauliche Schilderung, um dann von dieser Wirklichkeit aus einen Einblick in die östlich-orthodoxe Frömmigkeit zu vermitteln. Naturgemäß verweilt es mit Vorliebe bei der Glaubensinnigkeit, der Liturgie und der Mystik der Ostkirche, überall bestrebt, dem kritischen Westeuropäer die fremdartige oder auch fragwürdige Welt des Athos verständlich zu machen und aus tiefchristlichen Grundkräften zu erklären. Als aufschlußreiche Quellen und Beispiele für die Grundhaltung der orthodoxen Frömmigkeit werden der Hesychasmus, die Theologie der Hermenia (des Malerbuches)

und die Weltanschauung der Athoslegende eingehend behandelt. Da der Verf. die Beobachtungen seines freilich nur kurzen Aufenthaltes durch fleißige Benutzung der reichhaltigen Athos-Literatur nachgeprüft und ergänzt hat, darf seine leicht lesbare Darstellung Anspruch auf Wirklichkeitsnähe und Zuverlässigkeit erheben. Die größte Gefahr droht danach dem Athos nicht so sehr von außen, sondern von dem Eindringen des modernen Zeitgeistes in eine vorkritisch-naive, ungeschützte Glaubenswelt und in eine selbstgenügsame Frömmigkeit, die nur im starren Festhalten an der Tradition ihr Heil sieht. Die Schrift mündet in einem Vergleich der östlichen (passiven) mit der westlichen (aktiven) Geistigkeit und in einer besonnenen Betrachtung über das Unionsproblem zwischen Ost und West, der man im allgemeinen nur zustimmen kann. Doch verkennen die Ausführungen S. 157 über die Zusammenarbeit der getrennten Kirchen das positive, vorbereitende Moment in der Stockholmer Bewegung (vgl. „Stimmen der Zeit", April 1941, 214). Der Verf. vermerkt ja selbst, daß die Liebe der Einheit im Glauben den Weg bahnen muß, zumal da der antilateinische Affekt das ganze Denken und Fühlen der Athosmönche trotz ihrer Gottinnigkeit grundlegend beeinflussen soll (130. 147). Max Pribilla.

Werner Petersmann, Der ewige Sinn. Bericht, Deutung, Programm. 8° (29 S.) Bonn 1940, Scheur. — Die Arbeitsgemeinschaft für „Positives Christentum" führt dieses Schriftchen ein als programmatische Zusammenfassung ihrer Bestrebungen. Sie deckt sich wesentlich mit dem, was P. früher gesagt hat (Der „kultische" Sinn von Erde und Volk, Gotha 1934; Mensch und Maschine. Der „kultische" Sinn der Arbeit heute, Bonn 1937): Volk und Erde, Arbeit und Maschine ist „kultisch" aufzufassen. — Das scheint ja für jede echte Religion selbstverständlich. Die Frage ist nur, was die Worte: Kult, ewiger Sinn, kultischer Sinn, eigentlich meinen. P. ruft auf zum „genauestmöglichen Begriff". Aber „der praktische Ansatz der religiösen Neugestaltung überhaupt (liegt) im Gottesdienste" (29). Uns will scheinen, daß „religiöse Neugestaltung" nur dauerhaft sein kann, wenn sie vom Logos getragen ist, von klaren Begriffen und Prinzipien. Daß „die konsolidierte bäuerliche Kultur in konstruktiver Eingliederung die fördernde Maschine tragen" soll und wir darum „ein dankbares und darin fröhliches Herz vor Gott bekommen", will uns nur als Teilsinn und Teilkult, aber nicht als der letzte und einzige Sinn der „Schöpfungsordnung", geschweige denn der Heilsordnung erscheinen. Fl. Schlagenhaufen.

Erik Christoph, Der Gott des Lebens. Briefe einer Umkehr. 12° (131 S.) Paderborn o. J. (1940) Bonifacius-Druckerei. RM. 2.25, geb. RM. 2.85. — Das Büchlein bietet, aus heutigem Erleben geschöpft, eine Glaubensbegründung für Gebildete, die nach Inhalt und Form gleich hervorragend ist. Schl.

Friedrich Rosenmeyer, Konvertiten-Katechismus. 4., veränderte Aufl., besorgt durch Wilhelm Leblanc S. J. kl. 8° (180 S.) Paderborn o. J. (1940), Bonifacius-Druckerei. RM. 2.40, geb. RM. 3.—. Dieser Leitfaden der Konvertitenunterweisung, der seit 1929 nun zum vierten Male erscheint, hat seinen Erfolg wohl verdient. In der neuen Auflage ist eine Erklärung der katholischen Kulthandlungen hinzugekommen. Vielleicht würde es sich empfehlen, den Gottesbegriff und den Gegenstand der Unfehlbarkeit klarer zu fassen. — Aufgefallen ist mir bei Frage 10: 1 Jo 5,7 (Vulgata) als einziges Schriftzitat; bei Frage 158 und 164: Osterbeichte auch ohne schwere Sünde als Kirchengebot. Schl.

Otto Kuß, Was ist Christentum? Die Grundgedanken des Neuen Testamentes 3. Aufl. 12 (93 S.) Regensburg 1941, Pustet. RM. 1.50, geb. RM. 2.20. — K. bietet einen nach Aufbau, Inhalt und Form ganz ausgezeichneten Aufriß vom „Wesen des Christentums". Dieser ist getreu aus den Gegebenheiten des NT geschöpft und kommt doch überraschend unmittelbar dem Suchen und Fragen heutiger Menschen entgegen. Schl.

Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus. 9. Aufl. gr. 8° (279 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. — Die neunte Auflage des berühmten, in neun Sprachen übersetzten Buches ist nur wenig erweitert. Die von innigster Liebe getragene „Wesensschau der katholischen Kirche" darf wohl das dogmatische Gegenstück zu den „Hymnen an die Kirche" von Gertrud von Le Fort genannt werden, an die sogar bisweilen die Diktion anklingt (z. B. 246). Zu S. 37: Die religiös-sittlichen Akte des Sakramentenempfängers könnten nur dann mit dem Verf. *causa dispositiva* genannt werden, wenn man den Ausdruck *causa* seines eigentlichen Sinnes „positiv bestimmender Einfluß auf ein Sein" vollends beraubt; sonst bliebe die Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* kaum gewahrt. F. Mitzka.

Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologen im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik. Hrsg., eingeleitet u. erklärt von Joseph Rupert Geiselmann (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, hrsg. von H. Getzeny, Band V). gr. 8° (XXIV u. 491 S.) Mainz 1940, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. RM. 12.50. — Ausschließlich die Frühzeit der Tübinger Schule (M. Sailer, F. Geiger, A. Gügler, J. S. Drey, J. A. Möhler, A. Berlage) kommt in dieser Sammlung zu Wort. Die Idee der Kirche und die Geschichte ist das Hauptproblem. Die Auswahl zeigt gut die ganze Stärke der Schule: Aufgeschlossenheit, Sorge um die Verlebendigung des Dogmas, geschichtlicher Sinn; aber auch die Schwäche: das Fehlen der scholastischen Tiefe und Klarheit, die allerdings bei J. A. Möhler aufgewogen wird durch den Reichtum der Gedanken. Der deutsche Theologe wird gern zu dem gut ausgestatteten Buch greifen. — Die Anmerkungen könnten übersichtlicher angeordnet sein. Indices fehlen. Fl. Schlagenhaufen.

Matthias Josef Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive. Ausgabe letzter Hand hrsg. von Josef Höfer (M. J. Scheeben, Gesammelte Schriften II). 8° (XXXI u. 778 S.) Freiburg 1941, Herder. Gebunden RM. 16.80. — Viele werden es begrüßen, daß die klassischen „Mysterien" endlich so herausgegeben wurden, wie und soweit Scheeben sie für die 2. Auflage vorbereitet hat. — Der Herausgeber hat ein sehr gründliches Sachregister beigesteuert und in gediegenen Anmerkungen die heutige Fragestellung und die entsprechende Literatur angeführt (letztere fehlt beinahe ganz zum „Verlangen nach der Gottesschau" S. 106, Anm. 3). Mißverständlich scheinen mir die Anm. zur Firmung S. 275/76 Anm. 2 und S. 483 Anm. 6; man könnte die Behauptung hineinlesen, daß jeglicher Firmritus nachapostolisch sei. — Alles in allem ist mit diesem Bande in glücklichster Weise der erste Schritt getan, Scheebens Werk für unsere Zeit neuzugewinnen. Schl.

HOMILETIK

1. **Stephan Berghoff, Licht vom Licht.** 8° (163 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 2.80.

2. **Johannes Chrysostomus Schneider** O. F. M., Die Kraft des Evangeliums. 8° (119 S.) Regensburg 1941, Pustet. RM. 2.—.

3. **August Konermann, Männerpredigten** zu religiösen Grundfragen. 8° (147 S.) Würzburg 1941, Echter-Verlag. RM. 2.80.

4. **Jakob Schmitz, Ein heiliger Stamm.** 8° (319 S.) München 1940, Kösel-Pustet. Geb. RM. 4.50.

5. **Johannes Bertrams, Gnadentage junger Christen.** 8° (105 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 1.80.

Zeit- und Ständepredigt. — Ausgesprochene Zeitpredigten bieten die drei Zyklen (mit je 6 Predigten) „Kernfragen" (über Gott, Christus, Moral usw.), „Meine Kirche", „Ein Gang durch die junge Christenheit" (Urkirche), die Berghoff in dem Band „Licht vom Licht" (1) vereinigt hat. Die volkstümliche, anschaulich packende Art des Verf.s ist bekannt. Die Haltung der einstigen apologetischen Predigt ist hier überwunden durch ein schlichtes Pathos der Kraft, das von der eigenen Glaubensgewißheit auf die Hörer überstrahlt, vorausgesetzt, daß diese im großen ganzen glaubenswillig und nicht allzusehr bohrend veranlagt sind. — Anders geartet und doch in der Grundhaltung verwandt sind die nachgelassenen Predigten des Franziskaners J. C. Schneider (2). Was sie besonders auszeichnet, ist die ungemein starke Lebensnähe, die sich in Wahl und Durchführung der Themen und nicht zuletzt in der Sprache zeigt. Die auf den Willen abzielende Richtung verrät sich gut in dem abschließenden Zyklus: Mehr Mut — guten Willen — Selbstbewußtsein — Grundsatztreue — übernatürliche Lebensauffassung! Wer die in der deutschen Predigtliteratur so selten anzutreffende sog. Sittenschilderung lernen will, gehe hier in die Schule! — Thematisch der Zeitpredigt dienend, wenden sich die Predigten Konermanns (3) an die katholische Männerwelt „in Stadt und Land". Behandelt werden vor allem die Grunddogmen des Christentums; das „Männliche" ist also wohl hauptsächlich in der Art der Durchführung zu suchen und tritt vielleicht in der überwiegend verstandesmäßig gehaltenen Darbietung zu Tage. Wenn diese etwas durch Affekt bereichert und die oft stark zusammengepreßten Gedankenmassen entsprechend aufgelockert und entfaltet werden, kann die Sammlung auch der Gemeindepredigt Dienste leisten. — Einem wichtigen Anliegen der Zeit dienen die 12 Predigten von Schmitz (4): Erneuerung der christlichen Familie auf dem Weg über den Vater der Familie, und zwar in einer Art mystagogischer Einführung in die grundlegenden Sakramente, die das Familienleben heiligen. Der Versuch erscheint aller Beachtung wert und verdient, wenigstens im kleineren Kreise — denn wo sind die Scharen der jungen Väter, die sich für solche Gedankengänge Zeit nähmen! — aufgegriffen und durchgeführt zu werden. — Das kleine, ansprechende Heft von Bertrams (5) bietet je drei gut und übersichtlich gegliederte Skizzen für Tauftag, Schulbeginn, Erstbeichte, Erstkommunion, Firmung, Schulschluß, Schulentlassung und Trauung. A. Koch.

1. **Rudolf Graber, Ewige Wahrheit.** Predigten und Vorträge. 8° (380 S.) Paderborn 1941, Bonifacius-Druckerei. RM. 5.85, geb. RM. 6.45.

2. **Heinrich Horstmann S. J., Mysterien um das Kreuz Unseres Herrn.** 8° (105 S.) Kevelaer 1940, Butzon u. Bercker. RM. 2. —.

3. **Benedikt Reetz O. S. B., Immer wieder Ostern.** 8° (75 S.) Wien 1940, Herder. RM. 1.80.

Fest- und Fastenpredigt. — An erster Stelle ist hier der bedeutende Predigtband von Graber (1) zu nennen, der u. a. zu jedem Hauptfest des Kirchenjahres eine oder mehrere Vorlagen bringt. Vieles ist hier vorbildlich: neue Gedanken (man vergleiche z. B. die Weihnachtspredigt über die Stammbäume Jesu) in einer stellenweise stark rednerischen Form, die Ehrlichkeit, mit der hier mit den Fragen der Zeit gerungen wird, nicht zuletzt auch die Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit, mit der die homiletischen Quellen angegeben werden — sehr im Gegensatz zu dem sonst üblichen „homiletischen Kommunismus", der sich nicht selten sogar in anerkannten Predigtwerken findet. Hier ist die Predigtart, wie wie man sie sich auf den Kanzeln — wenigstens unserer Städte — wünschen möchte. — Neue Gedanken sind es auch, die Horstmann in seinen sieben Fastenpredigten (2) zu gestalten weiß, indem er ebensovielen Geheimnissen der Passion nachspürt. Wohl hat man den Eindruck, daß sich an vielen Stellen das erregende und bewegende Moment noch stark ausbauen ließe, aber darauf wird der Homilet, der sich einmal ganz in die Tiefe der „Mysterien" eingelebt hat, wohl von selbst kommen. — Österlich hell und beschwingt geben sich die 10 Osteransprachen von Abt Reetz (3). In ihrer edlen Sprache, ihrer engen Anlehnung an die Liturgie, ihrem weihevollen Eingehen auf das Mysterium erinnern sie in etwa an die großen Festprediger der patristischen Zeit. So werden diese nicht allzu umfangreichen Ansprachen, da nun einmal „immer wieder Ostern" ist, manchem wertvolle Anregungen zu immer neuer Gestaltung der Osterpredigt bieten. K.

1. **Matthias Laros. Evangelium hier und heute.** 4. Bd. 8° (261 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 3.70, geb. RM. 4.70.

2. **Franz Xaver Gerstner, Unsterbliche Botschaft.** 8° (184 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. RM. 2.70, geb. 3.50.

3. **Alois Roeck, Wandel im Licht.** 8° (274 S.) München 1940, Kösel-Pustet. Geb. RM. 5.50.

4. **Heinrich Mohr, Die Jahrespredigt des Gottesfreundes.** 8° (346 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. RM. 6.40.

5. **Gottes Wort im Kirchenjahr,** hrsg. von Bernhard Willenbrink O.M.I. 3 Bde. 8° (200, 288 u. 319 S.) Würzburg 1941, Echter-Verlag. RM. 10.20, bei Subskription RM. 9.—.

Jahrbuch und Jahrespredigt. — Des religiöse Jahrbuch, das auf eine ehrwürdige Tradition zurückblicken kann (man denke nur an den alten Goffine), vermag bei entsprechendem Tiefgang und Gehalt auch dem Homileten viel zu geben, wenn es auch, je nach der literarischen Eigenart, zuweilen etwas Nachhilfe braucht, um die Form des religiösen Essais in lebendige Predigt umzugießen. Nicht selten findet man in Büchern dieser Art Themen behandelt, die man in der landläufigen Predigtliteratur vergeblich sucht, obwohl sie durchaus kanzelfähig wären. Dies gilt besonders von Laros' Zeitbetrachtungen „Evangelium hier und heute" (1), von denen nunmehr zwei Jahrgänge abgeschlossen vorliegen. Klassiker der Theologie, wie Newman, Scheeben, Hettinger usw., kommen ausgiebig zu Worte, von Augustinus ist z. B. einmal eine ganze Predigt darge-

boten. Wie Laros, so halten sich auch Gerstner (2) und Roeck (3) im allgemeinen eng an die Perikopenordnung und geben für die Auslegung der Sonntagsevangelien mannigfaltige Anregung. Herrscht bei Gerstner mehr die Essaiform, so schimmert bei Roeck das Rednerische stärker durch, wenigstens in dem Streben nach Kommunikation, das überall bemerkbar ist. Auch bei Mohr (4) ist dieses Streben deutlich, aber doch wohl nicht so bestimmend, daß man die „Jahrespredigt des Gottesfreundes" geradezu als Predigt ansprechen könnte. Es sind gemütvoll besinnliche Erwägungen, mit Zügen aus Geschichte und Leben reich durchsetzt, die sich aber, gestrafft, einheitlich ausgerichtet und noch stärker biblisch unterbaut, recht gut zur volkstümlichen Predigt gestalten lassen. — Ausgearbeitete Predigten und Predigtskizzen stellen die Bände bereit, die B. Willenbrink unter dem Titel „Gottes Wort im Kirchenjahr" (5) unter Mitwirkung vieler, z. T. namhafter Mitarbeiter herausgibt. Aufs ganze gesehen, bedeutet die Sammlung sicher vielen, die heute eine Predigtzeitschrift vermissen, eine dankenswerte Hilfe. Manche Beiträge, so z. B. der Fastenzyklus über das ewige Leben, stehen gedanklich und rednerisch auf beachtlicher Höhe, andere bedürfen allerdings noch der rednerischen Formung. Wenn von der Kritik ein Mangel an dogmatischen und biblischen, nicht perikopengebundenen Predigten, an Zielklarheit und einheitlichem Aufbau der Einzelpredigten festgestellt wurde, so sind damit leider ziemlich allgemeine homiletische Zeitkrankheiten berührt, die freilich gerade durch eine großangelegte Unternehmung wie die vorliegende nicht begünstigt, sondern nach Kräften bekämpft werden sollte. K.

Anton Koch S. J., Homiletisches Handbuch, zweite Abteilung: Homiletisches Lehrwerk. Sachquellen für Predigt und christliche Unterweisung. 6. Bd.: Die Lehre von Gott und vom Gottmensch Jesus Christus. 8° (518 S.) Freiburg i. Br. 1941, Herder. RM. 9.20 (7.80), geb. RM. 11.40 (9.60). — Eine Erneuerung der Predigt ist neben ihrer Erleichterung für den Homileten das Ziel, dem das „Homiletische Handbuch" vor allem auch in seinem zweiten Teil, dem „Lehrwerk", dienen möchte. Der Grundgedanke des ganzen Werkes ist dieser: Nachdem es der Homilet durch gründliche Ausbildung zur vollen Beherrschung der homiletischen Kunst gebracht hat (wozu die noch ausstehende „Predigtlehre" die Anweisungen geben soll), nachdem im „Quellenwerk" reichlicher Stoff zu den verschiedenen Themenkreisen bereitgestellt ist, soll das Lehrwerk durch geeignete Skizzierung der Themen den Prediger — ähnlich wie der Anlasser den Motor — bis zu dem Punkt bringen, wo in ihm der homiletische Funke zündet, der stilliegende Motor anspringt und den Prediger dazu treibt, das Thema seiner Eigenart und seinen Predigtverhältnissen (Stadt! Land!) entsprechend durchzuführen. Diesem Ziel ist die gesamte Anlage jedes Titels zugeordnet: Die Einführung, die Literaturübersicht, die Musterstellen usw., vor allem aber die beiden Hauptskizzen, die in der Regel eine thematische Homilie und eine meist unterweisende Predigt in erweiterter Disposition bieten. Gewiß stellt diese Methode ungleich größere Anforderungen an die Eigentätigkeit des Predigers als das Vorsetzen einer „gedruckten Predigt", aber sie weckt auch in ganz anderem Maße seine homiletische Kraft und damit wohl auch die Freude an der eigenen Leistung. Wieweit es dem Verf. gelungen ist, dieses hochgesteckte Ziel zu erreichen, muß vor allem die Praxis zeigen. Es wird dem aufmerksamen Benützer übrigens nicht entgehen, daß vieles von dem, was in dieser Zeitschrift über Verkündigungstheologie gesagt wurde, in diesem Unternehmen, das ja ausschließlich der Verkündigung dient, praktisch ausgewertet erscheint. K.

1. **Max Dessoir, Die Rede als Kunst.** 8° (120 S.) München 1940, Ernst Reinhardt. RM. 3.—, geb. RM. 4.20.

2. **Albert Schnyder, Grundriß der deutschen Beredsamkeit.** 8° (188 S.) Naters-Brig 1940, Buchdruckerei Oberwallis.

3. **Erwin Eilers O. F. M., Gottes Wort.** Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura. 8° (108 S.). Freiburg i. Br. 1941, Herder. RM. 3.80.

4. **Paul de Chastonay, Das Leben des Walliser Paters Peter Roh** (1811 bis 1872). 8° (109 S.) Olten 1940. Otto Walter. Fr. 2.80.

Predigtlehre. — Der bekannte Philosoph und Ästhetiker Max Dessoir gibt in seiner Schrift „Die Rede als Kunst" einen geistvollen Gesamtüberblick über das weite Reich der Beredsamkeit mit vielen klugen Bemerkungen zu Einzelheiten der Redekunst. Sehr bezeichnend ist die Stellung, die der Verf. der Predigt zuweist: sie ist nach ihm „bekennende Rede" und hat in dieser Redegattung nur ein Seitenstück neben sich: die politische Rede. Gewiß vermag diese Einordnung Wesen und Aufgaben der Predigt nicht zu erschöpfen, aber sie zeigt doch, wie heute von selbst Dinge erwachen, die lange genug den Schlaf der Vergessenheit schliefen. — Schnyder (2) bietet einen übersichtlich gegliederten Leitfaden der Redekunst, der in erster Linie für Schulzwecke gedacht ist. Er beschränkt sich bewußt auf die den Willen bestimmende Rede, der in der Homiletik die paregoretische oder bewegende Predigt entspricht. Für den erwähnten Zweck scheint das auf bewährter Grundlage aufbauende Büchlein vorzüglich geeignet. — Im engen Anschluß an Bonaventura erarbeitet Eilers (3) eine wirkliche Theologie der Predigt, die das „Wort" Gottes von seinem innertrinitarischen Ausgang bis zum Hörer des Wortes verfolgt. Wenn dabei das Wort „Gespräch" (Gottes, Gottes mit den Menschen, zwischenmenschliches Gespräch der Predigt) beherrschend die Ausführungen durchzieht, so ist wohl klar, welcher Sachverhalt damit gemeint ist. Es darf aber doch einmal die Frage gestellt werden, ob der Ausdruck — der sich nicht etwa hier allein in diesem Sinn verwendet findet — wirklich so genau das trifft, was er meint, und ob ihn nicht, wenigstens in manchen Gegenden des deutschen Sprachraums, Bedeutungsschwingungen begleiten, die es rätlich erscheinen lassen, ihn nicht zum Modewort zu erheben. — Um ihrer zeitnahen Bedeutung willen sei endlich noch auf die Monographie hingewiesen, die Chastonay einem der eindrucksvollsten Prediger des vergangenen Jahrhunderts, Peter Roh, gewidmet hat (5). Das eigentlich Rednerische wird zwar nirgendwo eingehender behandelt, was zu bedauern ist, dringt aber trotzdem überall irgendwie durch, wie es bei einem so hervorragend rednerischen Menschen wie P. Roh nicht anders sein kann. Dabei werden auch Einwände der Zeitgenossen gegen die Predigtart des großen Missionärs nicht unterdrückt, Einwände, die sich wohl vor allem gegen die heute überlebte Form der Konferenzrede richteten. Die urwüchsige Kraft, die in P. Roh steckte, wird in dem Buch erfreulich lebendig und zeigt, was an aller Predigt doch immer wieder das Ausschlaggebende ist: der Prediger selbst, als Mensch und Gottesmann.

K.

Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertr. von Alfred Feder, hrsg. von Emmerich Raitz von Frentz. Ausgabe A: Text, 7./8. verb. Aufl. 12° (VIII u. 184 S.); Ausgabe B: Text mit Beigaben: Die Methode d. Exerzitien und Exerzitienbibliographie, 9. verb. Aufl. 12° (VIII, 184 u. 88* S.) Freiburg 1940, Herder. RM. — .90, bzw. RM. 3.40. — Feders bekannte Übersetzung des Exerzitienbüchleins wird vom Hrsg. in der Ausgabe B um zwei

für den Exerzitienleiter sehr wertvolle Beigaben bereichert: in der ersten werden aus den alten Direktorien (abgedruckt in den Monumenta historica S. J.; Series 2, Exercitia spiritualia) jene Gedanken in knapper, klarer Fassung und mit genauer Angabe des Fundortes herausgehoben, die geeignet sind, ein tieferes Verständnis des Exerzitienbuches zu vermitteln. Gelegentlich kommen auch neuere Erklärer wie Meschler und Hummelauer zu Worte. Die zweite Beigabe, die Bibliographie, bringt eine reiche Auswahl alter und neuer Literatur zu den ganzen Exerzitien und zu Einzelfragen. E. Maaß.

Friedrich Klümpen, Das Werk Gottes. 8° (302 S.) Paderborn (1940), Bonifacius-Druckerei. RM. 4.50, geb. RM. 5.40. — Das Buch gehört zu jenen Werken, die sich um eine wirksame Glaubensverkündigung bemühen. In verständlicher Sprache, schöpfend aus Schrift und Liturgie, erstrebt es eine Zusammenschau des gesamten Glaubensinhaltes auf das Leben hin. Der leitende Gesichtspunkt ist die Selbstoffenbarung Gottes in ihrem geschichtlichen Verlauf mit dem Kreuzestod Christi als Höhepunkt. Vom Kreuze aus werden der Dreieinige, Welt und Menschheit und Gottes Plan mit ihnen sowie seine Gnadenveranstaltungen erst recht offenbar. Stark betont wird im ganzen Buch das Wirken des Heiligen Geistes. Die Sakramente, außer Taufe und Eucharistie, sind nur kurz behandelt. Auch über Maria erwartet man mehr als die paar Worte S. 206 f. Ein Drittel des Buches ist der heiligen Messe gewidmet als der von Christus selbst gestifteten Zusammenfassung aller *magnalia Dei*, durch die auch das Kirchenjahr erst zum Jahr des Heiles wird. Zu begrüßen ist, daß das Meßopfer vor allem als Danksagung behandelt und seine Auswirkung auf das Leben, und insbesondere auf das Leiden, ausführlich dargetan wird. M.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 8. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain Nr. 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

REGISTER ZUM JAHRGANG 65 (1941)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert bzw. angezeigt.

Adam K., r 235
Adamek J., Neuersch. 60 170 f.
Aichinger F., Neuersch. 114 170 176 f. 180 182
Allgeier A., r 40
Altaner B., Abh.: Augustinus und Philo 81
Altes Testament, Neuersch. 39
Andrieu M., r 168
Antenna Crucis. Abh. *H. Rahner* 123
Aszetik u. Mystik, Neuersch. 175
Athanasius, r 111
Augustinus, r 96
Augustinus und Philo, Abh. *Altaner* 81

Baumstark A., r 166
Baus K., r 111
Beil A., r 57
Beltran de Heredia V., r 119
Berghoff St., r 236
Bertrams J., r 236
Betendes Werk, r 58
Bevilacqua G., r 181
Bibel u. deutsche Kultur, r 110
Bier A., r 101
Borchert E., r 51
Bover J. M., r 106
Braun J., r 175
Browe P., r 169
Brunner G., Abh.: Die Schrift Ad viduam iuniorem r 32
Bücher christlichen Lebens, r 180
Buchner M., r 113

Caraffa F., r 115
Carreras y Artau T. u. *J.*, r 96
Castellino R. G., r 42
Chastonay, P. de, r 239
Christoph E., r 234
Chrysostomus, Ad viduam iuniorem, Abh. *Brunner* 32
Clasen S., r 176
Closen G., r 44
Coppens J., r 39

Dander F., Neuersch. 51 54
Decker B., r 228
Dessoir M., r 239
Deutsches Vesperbuch, r 175
Doering O., r 170
Dogmatik u. Dogmengeschichte, Neuersch. 46
Dölger F. J., r 166

Eckhart, Meister, r 116
Edsman, r 230
Eichmann, Festschrift, r 161
Eilers E., r 239

Feder A., r 239
Feldmann F., r 41
Fellerer J., r 228
Fleischmann A., r 53
Franz von Assisi, Schriften des, r 175
Fries A., r 50

Geerling K., r 174
Geiselmann J. R., r 235
Geist des Christentums, r 235
Gerlach B., r 114
Gerstner Fr. X., r 237
Gierlich A. M., r 45
Ginthör A., r 111
Gottesdienst, r 58
Gotteswort im Kirchenjahr, r 237
Graber R., r 236
Grabmann M., r 96
Gräf R., r 182
Guardini R., r 50 59 108 f.
Gundlach A., r 231

Haacke W., r 112
Hahn J., r 163
Hartmann Ph., r 172
Hatheyer F., Neuersch. 178
Heilige Feiern der Ostkirche, r 171
Heinerth H. Ch., r 165
Heinisch P., r 44
Heinzel G., Neuersch. 161 ff.
Hengstenberg H. E., r 36
Herwegen, Ehrengabe, r 167
Hesse E., r 108
Hilling N., r 163
Hocks E., r 120
Hofbauer J., Rez. *Rudolf* 222: Neuersch. 39 ff. 43 46
Hollnsteiner J., r 115
Homiletik 236 ff.
Honnef J., r 180
Horstmann H., r 237
Hugo a S. Charo, r 168
Hypostat. Vereinigung im 12. Jh., Abh. *Landgraf* 183

Ignatius v. L., r 239
Imle F., r 176

Jansen B., r 97
Johner D., r 170
Jone H., r 161
Jung C. G., r 102
Jungmann J. A., Abh.: Kerygmatische Fragen 153; Neuersch. 55 ff. 59 f. 166 ff. 169 f. 172 f. 174 f. 232 f.; r 167

Kafka G., r 101
Kalt E., r 43
Kalverkamp D., r 176
Karrer O., r 104
Kerygmatische Fragen, Abh. *Jungmann* 153
Kirchengeschichte, Neuersch. 111 ff.
Kirchenrecht, Neuersch. 161 ff.
Klejna F., Neuersch. 104
Klümpen Fr., r 240
Koch A., Neuersch. 236 ff.; r 238
Kohlen W., r 59
Konermann A., r 236
Konkupiszenz, Zum theoretischen Begriff der, Abh. *K. Rahner* 61
Könn J., r 109 173

Koster M. D., r 91
Kothe J., r 170
Krabbel G., r 120
Kramp J., r 174
Kremer J., r 46
Kuhaupt H., r 53
Künssberg E. v., r 165
Kuß O., r 105 235

Lais H., r 228
Lakner Fr., Neuersch. 233 f.
Landgraf A., Die spekulativ-theol. Erörterung d. hypost. Vereinigung im 12. Jh. 183
Laros M., r 237
Lauck W., r 43
Lercher L., r 49
Linder J., Weissagung über Tyrus 217; Neuersch. 41 ff. 45 f.; r 42
Lippert P., r 179
Liturgik, Neuersch. 55 ff. 166 ff.
Löbmann H., r 60
Lortz J., r. 119
Lotz-de Vries, r 98
Lunt W. E., r 116

Maaß E., Neuerschein. 108 120 176 180 ff. 239 f.
Maaß F., Neuerschein. 113 ff. 119 f. 121 f.
Maier J., r 60
Manaricua A. F. de, r 164
Marx B., r 54
Mathis B., r 161
Mazón C., r 177
Messerschmid F., r 58
Meyer R., r 107
Micelli G., r 163
Michl J., r 230
Milthaler Fr., r 115
Mitzka F., Neuersch. 46 50 f. 54 235
Mohr H., r 237
Morant P., r 103
Morath G. W., r 112
Most O. J., r 99

Naumann V., Neuersch. 102 179
Neues Testament, Neuersch. 103
Nielen J. M., r 167

Osten, christl., r 231
Osterjubel der Ostkirche, r 171
Otto R., r 229

Pabel R., r 233
Pareyson L., r 97
Parsch P., r 56
Pastore A., r 100
Petersmann W., r 234
Philosophie, Neuersch. 95
Pohl H., Neuersch. 101
Prämonstratenser, Die, und der Kult des hl. Johannes Ev., Abh. *G. Schreiber*, 1
Pribilla M., Neuersch. 233 f
Prümm K., Neuersch. 105 ff. 108 ff. 229 f.
Puniet J. de, r 173

Rahner Hugo, Abh.: Antenna Crucis 123; Neuersch. 111 ff. 116 ff. 119 122
Rahner Karl, Abh.: Zum theol. Begriff der Konkupiszenz 61; Neuerschein. 44 49 f. 53 f.
Reetz, B., r 237
Religionswiss. u. Fundamentaltheologie 227 ff.
Rickert H., r 99
Riepenhoff J. R., r 113
Ries J., r 50
Roeck A., r 237
Roeser E., r 57
Rosenmeyer-Leblanc r 234
Rudolph W., r 222
Rüssel H. W., r 54

Salaville S., r 232
Santeler J., Rez. *Hengstenberg* 36; Neuersch. 96 ff. 99 f. 103
Schaefer D., r 54
Schäfer T., r 162
Scheeben M. J., r 235
Scherer R., r 178
Schlagenhaufen F., Rez. *Koster* 91; Neuersch. 227 ff. 231. 234 f.
Schmaus M., r 48
Schmid J., r 105
Schmidlin J., r 121
Schmitz J., r 236
Schneider F., r 181
Schneider J. Chr., r 236
Schnyder A., r 239
Scholz F., r 52
Schöttl J., r 121
Schreiber G., Abh.: Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Ev. 1
Schreyer L., r 54
Schröteler J., r 120
Schuck J., r 108
Schüller S., r 122
Schulz A., r 43
Seidlmayer M., r 117
Severus, E. von, r 114
Sickenberger J., r 109
Simon P., r 227
Simons F., r 52
Soiron Th., r 106
Sölch G. G., r 168
Spiegel J., r 104
Staudinger J., Neuersch. 104 108
Steffens H., r 174
Stein B., r 44
Straßenberger G., r 181
Studeny R. F., r 50
Stufler J., Neuersch. 50

Thalhammer D., Neuersch. 43 f. 179 182 330 f.
Thomas Al., r 122
Thomas-Ausgabe, die deutsche, r 46
Till-Sanz, r 40
Tilmann K., r 182
Trapp W., r 55
Tschipke Th., r 51
Tyciak J., r 182 231
Tyrus, Weissagung über, Abh. *Linder*

Ubaldi, Studi dedicati a, r 113
Umberg J. B., Neuersch. 53 172

Vincke J., r 118
Vorländer K., r 95
Vries, W. de, r 52

Waldmann G., Neuersch. 179
Wessely F., r 180
Willenbrink B., r 237
Winterswyl-Messerschmid, r 60
Witte R. B., r 172
Wittmann M., r 103
Wohlhaupter E., r 164
Wurm A., r 179
Wust P., r 98
Wutz Fr., r 41

Ziegler J., r 45
Zürcher J., Neuersch. 95 101

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 248 WIEN 15. OKTOBER 1941

Bei der Redaktion sind seit 10. Juli 1941 eingelaufen:

Ammer J., Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik Johann Michael Sailers (Abhandlungen aus Ethik und Moral 17). 8° (133 S.) Düsseldorf 1941, Mosella-Verlag

Balthasar, H. U. v., Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds. 8° (373 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 7.20, geb. RM. 8.20

Baur L., Cusanus-Texte. III. Marginalien. 1. Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1940/41, 4. Abh.). 8° (113 S.) Heidelberg 1941, Winter

Bechthum M., Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des MA. (Beiträge z. ma., neueren u. allg. Geschichte 14). 8° (199 S.) Jena 1941, Fischer. RM. 7.50

Craene, A. M. de, L'engagement à l'Etre. Essai sur la signification de la connaissance. gr. 8° (128 S.) Bruges 1941, Desclée. Fr. 40.—

Deißler A., Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. gr. 8° (XXIV u. 196 S.) München 1940, Neuer Filser-Verlag. RM. 6.60

Egenter R., Von der Freiheit der Kinder Gottes. 8° (356 S.) Freiburg 1941, Herder. Geb. RM. 3.80

Fritsch H., Gespräche mit Gott in Tagen der Krankheit. 12° (115 S.) Freiburg 1941, Herder. Geb. RM. 2.—

Gerlach B., Thangmars Lebensbeschreibung des hl. Bischofs Bernward (Unsere Diözese 15, 1/2). gr. 8° (66 S.) Hildesheim 1941, Lax

Grabmann M., Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristoteleserklärer aus der Zeit Dantes (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie d. Wiss. 9). 8° (88 S.) München 1941, Bayer. Akademie d. Wiss.

Gruber J. J., Des hl. Ignatius Weg zu Gott. Die Exerzitienwahrheiten in ihrer inneren Einheit. kl. 8° (217 S.) Saarbrücken 1940, Saarbrücker Druckerei

Hecker E., Kleines Tischgebetbuch für alle Tage des Jahres. 12° (79 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. —.65

Hocks E., Pius II. und der Halbmond. Mit 4 Bildtafeln. gr. 8° (229 S.) Freiburg i. B. 1941, Herder. RM. 3.80, geb. RM. 5.20

Höffner J., Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrh. (Freiburger staatswiss. Schriften 2). 8° (172 S.) Jena 1941, Fischer. RM. 7.50

Hürth Th., Männer vor Gott. Ein Gebetbuch. kl. 12° (181 S.) Freiburg 1941, Herder. Geb. RM. 2.—

Im Herrn. Gebete im Geist des königlichen Priestertums, hrsg. von *O. Pies*. kl. 12° (599 S.) Freiburg i. B. 1941, Herder. RM. 4.50.

Lohmann W., Das Ehehindernis der Impotenz nach kanonischem und deutschem Recht. 8° (141 S.) Dortmund 1941, W. Straßburger. RM. 5.—

*) Bei Büchern, die bereits in vorliegendem Heft besprochen sind, wird der Raumersparnis wegen nur Autorname und Anfang des Titels mit dem Vermerk „s(iehe) o(ben)" angeführt.

MICHAEL GATTERER Das Religionshandbuch der Kirche

Catechismus Romanus in deutscher Übersetzung.

Band I: Einleitung und vom Glaubensbekenntnisse. 3. Auflage. 202 Seiten. Kart. 2.—, Leinen 3.20 RM.
Band II: Von den Sakramenten. 3. Aufl. 276 S. Kart. 2.50, Leinen 3.70 RM.
Band III: Von den Geboten. 3. Auflage. 156 Seiten. Kart. 1.50, Leinen 2.70 RM.
Band IV: Vom Gebet und vom Vaterunser. 3. Aufl. 144 S. Kart. 1.50, Ln. 2.70 RM.
Band V: Das Vatikanische Konzil. 2., vermehrte Auflage. Neue Ausstattung. 284 Seiten. Kart. 3.80, Leinen 5.— RM.
Das ganze Werk (5 Bände) in zwei Leinenbänden 16.50 RM.

Ergänzungsbände zum Religionshandbuch der Kirche:

Über das hl. Sakrament der Buße. 2. Auflage. 169 Seiten. Kartoniert 1.50, Leinen 2.70 RM.
Die Weltmission und der Seelsorger nach den Weisungen des Apostolischen Stuhles. 3. Auflage. 144 Seiten. Kart. 1.50, Leinen 2.70 RM.
Der Ablaß und die Seelsorge. 3. Auflage. 80 Seiten. Kart. —.75, Leinen 1.75 RM.
Papstworte zu [illegible] Lebensfragen. [illegible] Pius XI. 296 Seiten. Kart. 2.60, Leinen 3.80 RM.

In diesem verdienstvollen Werk [illegible] M. Gatterer [illegible] Gestalt, gibt Ratschläge und [illegible] Seelsorgers auf keinen Fall fehlen [illegible]. [illegible] Kath. Kirchenzeitung, Salzburg.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

Wertvolle Bücher aus dem Manzverlag

P. Max Schmid

[illegible]

Band 1—6. Kleinoktav. 1936. Ganzleinen, jeder Band [illegible] zusammen [illegible] RM

1. Band: Die Nachfolge Christi. [illegible] Seiten.
2. Band: Die geistlichen Übungen. [illegible] Seiten.
3. Band: Die Abtötung. [illegible] Seiten.
(Band 1 — 3 sind im Verlag J. Kösel und Fr. Pustet [illegible])

P. Max Schmid S. J.

[illegible]

1. — 2. Tausend. [illegible] Seiten. Kleinoktav. 1934. Ganzleinen [illegible] RM

Verlagsanstalt vormals G. J. Manz München [illegible]

Mörsdorf Kl., Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht. gr. 8° (212 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 6.80; geb. RM. 7.80

Noldin H., S. J., Summa Theologiae moralis III: De sacramentis, Ed. 27., recogn. *A. Schmitt S. J.* 8° (X u. 710 S.) Innsbruck 1941, F. Rauch. RM. 8.—

Pelloux L., L'assoluto nella dottrina di Plotino. gr. (VII u. 227 S.) Mailand 1941, Vita e Pensiero. Lire 20.—

Pohlen H., Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers (Forschungen zur Geschichte d. Philosophie u. d. Pädagogik 19). 8° (190 S.) Leipzig 1941, Meiner. RM. 9.60

Quarto Centenario, Il, della Costituzione della Compania di Gesù. Conferenze commemorative (Pubblicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore V, 19). gr. 8° (244 S.) Milano 1941, Vita e Pensiero. Lire 25.—

Rabeneck J., S. J., Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung. 8° (156 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 4.—, geb. RM. 5.—

Reuß J., Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen. Nach den hs. Quellen untersucht (Neutest. Abhandlungen XVIII, 4/5). 8° (264 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 12.75

Rudolf K., Aus christlichem Denken in der Neuheit der Tage. gr. 8° (364 S.) Wien 1941, Herder. Geb. RM. 6.80

— — Seelsorge im Aufbau: I. Neue Einsicht. 8° (108) RM. 2.—; II. Heiliges Leben im Gotteshaus. 8° (152 S.) RM. 2.60; III. Die Pfarrgemeinde wächst. 8° (135 S.) RM. 2.20. Wien 1941, Herder

Schmücker R., O. F. M., Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli (Franziskanische Forschungen 8). gr. 8° (XIII u. 276 S.) Werl i. W. 1941, Franziskus-Druckerei. RM. 10.—

Schreiber Chr., O. S. B., Aufklärung und Frömmigkeit. Die kath. Predigt im Aufklärungszeitalter. gr. 8°. (XX u. 174 S., 4 Bildtafeln). München 1941, Neuer Filser-Verlag. RM. 6.90

Sladek F. P., O. E. S. A., Gott und Welt nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas v. A. gr. 8° (146 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 12.—

Walter E., Das Kommen des Herrn. I. Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der hl. Apostel Paulus und Petrus (Leben aus dem Wort 4). kl. 8° (181 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 2.—, geb. RM. 2.80

Winterswyl L. A., Christus im Jahr der Kirche. 8° (248 S.) Kevelaer 1941, Butzon und Berker. Geb. RM. 4.50

Zeugen des Wortes. 30: Augustinus, Die Hochzeit zu Kana. kl. 8° (76 S.); 31: Des hl. Vinzenz von Paul Gespräche über das Leben und die Tugenden der ersten Barmherzigen Schwestern. kl. 8° (86 S.); 32: Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts. kl. 8° (94 S.); 33: J. A. Möhler: Kirche und Geschichte. kl. 8° (66 S.). Freiburg 1941, Herder, je RM. 1.20

Mörsdorf Kl., Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht. gr. 8° (212 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 6.80; geb. RM. 7.80

Noldin H., S. J., Summa Theologiae moralis III: De sacramentis, Ed. 27., recogn. *A. Schmitt S. J.* 8° (X u. 710 S.) Innsbruck 1941, F. Rauch. RM. 8.—

Pelloux L., L'assoluto nella dottrina di Plotino. gr. (VII u. 227 S.) Mailand 1941, Vita e Pensiero. Lire 20.—

Pohlen H., Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers (Forschungen zur Geschichte d. Philosophie u. d. Pädagogik 19). 8° (190 S.) Leipzig 1941, Meiner. RM. 9.60

Quarto Centenario, Il della Costituzione della Compania di Gesù. Conferenze commemorative (Pubblicazioni dell' Universita cattolica del S. Cuore V, 19). gr. 8° (244 S.) Milano 1941, Vita e Pensiero. Lire 25.—

Rabeneck J., S. J., Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung. 8° (156 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 4.—, geb. RM. 5.

Reuß J., Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen. Nach den hs. Quellen untersucht (Neutest. Abhandlungen XVIII, 4/5). 8° (264 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 12.75

Rudolf K., Aus christlichem Denken in der Neuheit der Tage. gr. 8° (364 S.) Wien 1941, Herder. Geb. RM. 6.80

— — Seelsorge im Aufbau: I. Neue Einsicht. 8° (108) RM. 2.—; II. Heiliges Leben im Gotteshaus. 8° (152 S.) RM. 2.60; III. Die Pfarrgemeinde wächst. 8° (135 S.) RM. 2.20. Wien 1941, Herder

Schmücker R., O. F. M., Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli (Franziskanische Forschungen 8). gr. 8° (XIII u. 276 S.) Werl i. W. 1941, Franziskus-Druckerei. RM. 10.—

Schreiber Chr., O. S. B., Aufklärung und Frömmigkeit. Die kath. Predigt im Aufklärungszeitalter. gr. 8°. (XX u. 174 S., 4 Bildtafeln). München 1941, Neuer Filser-Verlag. RM. 6.90

Sladek F. P., O. E. S. A., Gott und Welt nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas v. A. gr. 8° (146 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. RM. 12.—

Walter E., Das Kommen des Herrn. I. Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der hl. Apostel Paulus und Petrus (Leben aus dem Wort 4). kl. 8° (184 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 2.—, geb. RM. 2.80

Winterswyl L. A., Christus im Jahr der Kirche. 8° (248 S.) Kevelaer 1941, Butzon und Berker. Geb. RM. 4.50

Zeugen des Wortes. 30: Augustinus, Die Hochzeit zu Kana. kl. 8° (76 S.); 31: Des hl. Vinzenz von Paul Gespräche über das Leben und die Tugenden der ersten Barmherzigen Schwestern. kl. 8° (86 S.); 32: Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts. kl. 8° (94 S.); 33: J. A. Möhler: Kirche und Geschichte. kl. 8° (66 S.). Freiburg 1941, Herder, je RM. 1.20

MICHAEL GATTERER **Das Religionsbuch der Kirche**

Catechismus Romanus in deutscher Übersetzung.

Band I: *Einleitung und vom Glaubensbekenntnis.* 3. Auflage. 202 Seiten. Kart. 2.—, Leinen 3.20 RM.
Band II: *Von den Sakramenten.* 3. Aufl. 276 S. Kart. 2.50, Leinen 3.70 RM.
Band III: *Von den Geboten.* 3. Auflage. 156 Seiten. Kart. 1.50, Leinen 2.70 RM.
Band IV: *Vom Gebet und vom Vaterunser.* 3. Aufl. 144 S. Kart. 1.50, Ln. 2.70 RM.
Band V: *Das Vatikanische Konzil.* 2., vermehrte Auflage. Neue Ausstattung. 284 Seiten. Kart 3.80, Leinen 5.— RM.
Das ganze Werk (5 Bände) in zwei Leinenbänden 16.30 RM.

Ergänzungsbände zum Religionsbuch der Kirche

Über das hl. Sakrament der Buße. 2. Auflage. 169 Seiten. Kartoniert 1.50, Leinen 2.70 RM.
Die Weltmission und wir Seelsorger nach den Weisungen des Apostolischen Stuhles. 3. Auflage. 144 Seiten. Kart. 1.50, Leinen 2.70 RM.
Der Ablaß und die Seelsorge. 3. Auflage. 80 Seiten. Kart. —.75, Leinen 1.75 RM.
Papstworte zu drückenden Lebensfragen. Fünf Rundschreiben Pius XI. 296 Seiten. Kart. 2.60, Leinen 3.80 RM.

In diesem verdienstvollen Werk reicht M. Gatterer dem Seelsorger alles in unmittelbar praktischer Gestalt, gibt Ratschläge und Winke zur Verwendung. Also ein Buch, das in der Handbibliothek des Seelsorgers auf keinen Fall fehlen soll. Kath. Kirchenzeitung, Salzburg.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

Wertvolle Bücher aus dem Manzverlag

P. Max Schmid

Konferenzen für die monatliche Geisteserneuerung

Band 4 — 6. Kleinoktav. 1934. Ganzleinen. Jeder Band 3.50, die drei Bände zusammen 9.60 RM.

Inhalt: 4. Band: Die Nachfolge Christi. 384 Seiten.
5. Band: Die geistlichen Übungen. 302 Seiten.
6. Band: Die Abtötung. 295 Seiten.
(Band 1 — 3 sind im Verlag J. Kösel und Fr. Pustet, München erschienen.)

P. Max Schmid S. J.

Priesterkonferenzen

1. — 2. Tausend. 290 Seiten. Kleinoktav. 1934. Ganzleinen 3.50 RM.

Verlagsanstalt vormals G. J. Manz, München 1, Schließfach 81

Wertvolle Bücher aus dem Manzverlag

Prälat Dr. Michael Hartig **Die oberbayerischen Stifte**

Die großen Heimstätten deutscher Kirchenkunst. 1936. 2 Bände geb. 6.— RM.

Band I: Die Benediktiner-, Cistercienser- und Augustiner-Chorherrenstifte. Oktav. 237 Seiten. Zehn ganzseitige Bilder, eine Karte, zwei Wappentafeln.

Band II: Die Prämonstratenserstifte, das Brigittenkloster Altomünster, die weltlichen Kollegialstifte und Ritterstifte, die nachmittelalterlichen, auf Besitz gegründeten Klöster. Verzeichnis der Mendikantenklöster. Oktav. 167 Seiten. Zehn ganzseitige Bilder, zwei Wappentafeln.

Des hl. Franz v. Sales **Theotimus** Abhandlung von der Gottesliebe.

Vollständige Ausgabe. Eingeleitet und aus dem Altfranzösischen übertragen von Nikolaus Heller. Zwei Bände. XXXII und 1029 Seiten. Oktav. 1931. Broschiert 5.—, gebunden 7.— RM.

Verlagsanstalt vormals G. J. Manz, München I, Schließfach 81

Kulturbetrachtung, Kunst, Volkstum

Das frühgermanische Christentum Von Wilhelm Sieber

Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen. 384 Seiten. Kartoniert 4.60, Leinen 6.— RM. Wissenschaftliche Geschichtsdarstellung ohne Tendenz, schöne Sprache, einfache, schlichte, wahrhaft künstlerische Aufmachung erheben dies Werk weit über den Rahmen anderer Schriften und Bücher, die diesen Stoff behandeln, hinaus. Chrysologus, Wien

Tempel und Paläste Von Dr. Josef Weingartner

Kunstfahrten. 288 Seiten und 54 ganzseitige Bilder. Kart. 8.60, Leinen 9.80 RM. Dieses bedeutende Buch behandelt zum überwiegenden Teil die große Sakralkunst. Aber wir werden zu diesen Weihestätten nicht von einem schwerblütigen Kunsthistoriker geführt, sondern von einem gewandten, hellsäugigen Freund alles Schönen. Sonntagsblatt für die kath. Familie, München

Gesegnetes Sevillaner Land Von Hubert Prinz Hohenlohe-Schillingsfürst

112 Seiten, mit 12 Tiefdruckbildern. Kart. 2.20, Leinen 3.20 RM. Aus persönlicher Vertrautheit mit Spanien ist der Verfasser imstande, einen anschaulichen Hintergrund zu den letztvergangenen Ereignissen zu zeichnen. Vieles wird einem klar durch diese Schilderungen von Land und Leuten Andalusiens, der Wallfahrten, der Prozessionen in der Karwoche zu Sevilla, der Stierkämpfe. Benedikt. Monatsschrift, Beuron

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG